RELIEURS DORÉURS
ED. LEVEILLE & CIE
MONT

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, ...JSER
TRANSFERRED

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/surladclaratio00lalu

TRANSFERRED

SUR LA DÉCLARATION

DE L'ASSEMBLÉE

DU CLERGÉ DE FRANCE

EN 1682.

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

SOISSONS. — IMPRIMERIE DE EM. FOSSÉ DARCOSSE,
IMPRIMEUR DE L'EVÊCHÉ, RUE DES BATS, 10.

SUR LA DÉCLARATION

DE L'ASSEMBLÉE

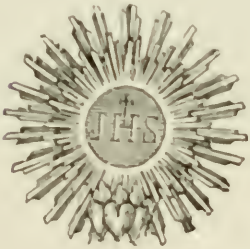
DU CLERGÉ DE FRANCE

EN 1682.

PAR LE CARDINAL DE LA LUZERNE,

ANCIEN ÉVÊQUE DE LANGRES.

NOUVELLE EDITION



A PARIS,

CHEZ MÉQUIGNON-JUNIOR,

LIBRAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 9.

1843.

AVIS DE L'AUTEUR.

Cet ouvrage avait été composé il y a huit ou dix ans dans l'émigration ; mon objet avait été de répondre au cardinal Orsi, qui avait entrepris de réfuter Bossuet. Rentré en France en 1814, j'avais pensé que la publication de cet écrit était inutile, et qu'il était bon que la question des principes gallicans contre les maximes de la cour romaine ne fût pas agitée dans les circonstances actuelles. En conséquence, je m'étais abstenu de livrer cet ouvrage à l'impression ; mais les idées ultramontaines étant maintenant défendues et publiées par des auteurs très-estimables, dont j'honore les talents et les vertus, je crois indispensable de publier cet écrit, pour servir de réponse à leurs maximes, et maintenir parmi nous la précieuse et salutaire doctrine de l'Eglise gallicane.

SUR LA DÉCLARATION

DE L'ASSEMBLÉE

DU CLERGÉ DE FRANCE

EN 1682.

Cleri Gallicani declaratio de ecclesiastica potestate, die 19 *Martii* 1682.

Ecclesiæ gallicanæ decreta et libertates a majoribus nostris tanto studio propugnatas, eorumque fundamenta sacris canonibus et Patrum traditione nixa, multi diruere moliuntur; nec desunt qui earum obtentu primatum beati Petri, ejusque successorum Romanorum Pontificum a Christo institutum, iisque debitam ab omnibus christianis obedientiam, Sedisque apostolicæ, in qua fides prædicatur, et unitas servatur Ecclesiæ, reverendam omnibus gentibus majestatem imminuere non vereantur. Hæretici quoque nihil prætermittunt, quo eam potestatem, qua pax Ecclesiæ continetur, invidiosam et gravem regibus et populis ostentent, iisque fraudibus simplices animas ab Ecclesiæ matris Christique adeo communione dissocient. Quæ ut incommoda propulsemus, nos archiepiscopi et episcopi Parisiis mandato regio congregati, Ecclesiam gallicanam repræsentantes una cum cæteris ecclesiasticis viris nobiscum deputatis, diligenti tractatu habito, hæc sancienda et declaranda esse duximus.

SUR LA DÉCLARATION

DE L'ASSEMBLÉE

DU CLERGÉ DE FRANCE

EN 1682.

Déclaration du clergé de France touchant la puissance ecclésiastique, du 19 *Mars* 1682.

Plusieurs personnes s'efforcent de ruiner les décrets de l'Eglise gallicane et ses libertés, que nos ancêtres ont soutenues avec tant de zèle, et de renverser leurs fondements qui sont appuyés sur les saints canons et sur la tradition des pères; d'autres, sous prétexte de les défendre, ont la hardiesse de donner atteinte à la primauté de saint Pierre et des pontifes romains ses successeurs, instituée par Jésus-Christ, d'empêcher qu'on ne leur rende l'obéissance que tout le monde leur doit, et de diminuer la majesté du saint-siége apostolique, qui est respectable à toutes les nations où l'on enseigne la vraie foi de l'Eglise, et qui conserve son unité. Les hérétiques, de leur côté, mettent tout en œuvre pour faire paraître cette puissance, qui maintient les lois de l'Eglise, insupportable aux rois et aux peuples; et ils se servent de cet artifice, afin de séparer les âmes simples de la communion de l'Eglise. Voulant donc remédier à ces inconvénients, nous, archevêques et évêques assemblés à Paris, par ordre du roi, avec les autres ecclésiastiques députés, qui représentent l'Eglise gallicane, avons jugé convenable, après une mûre délibération, de faire les règlements et la déclaration qui suivent :

I.

Primum : beato Petro ejusque successoribus, Christi vicariis, ipsique Ecclesiæ rerum spiritualium et ad æternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium a Deo traditam potestatem, dicente Domino : *Regnum meum non est de hoc mundo ;* et iterum, *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo ;* ac proinde stare apostolicum illud : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt ; itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Reges ergo et principes in temporalibus nullæ ecclesiasticæ potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac præstito fidelitatis sacramento solvi posse ; eamque sententiam publicæ tranquillitati necessariam, nec minus Ecclesiæ quam imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et sanctorum exemplis consonam, omnino retinendam.

II.

Sic autem inesse apostolicæ Sedi ac Petri successoribus Christi vicariis rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctæ œcumenicæ synodi Constantiensis a sede apostolica comprobata, ipsoque Romanorum Pontificum ac totius Ecclesiæ usu confirmata, atque ab Ecclesia Gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate Conciliorum generalium, quæ sessione quarta et quinta continentur ; nec probari a Gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum,

I.

Que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que toute l'Eglise même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles. Jésus-Christ nous apprend lui-même que *son royaume n'est point de ce monde;* et en un autre endroit, *qu'il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu;* qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut en rien être ébranlé, *que toute personne soit soumise aux puissances supérieures; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu; et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre; celui donc qui résiste aux puissances, résiste à l'ordre de Dieu.* Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être déposés directement ni indirectement par l'autorité des clefs de l'Eglise; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ou absous du serment de fidélité; et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique, et non moins avantageuse à l'Eglise qu'à l'Etat, doit être inviolablement suivie, comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des saints pères et aux exemples des saints.

II.

Que la plénitude de puissance que le saint-siége apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle, que néanmoins les décrets du saint concile œcuménique de Constance, contenus dans les sessions 4 et 5, approuvés par le saint-siége apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Eglise et des pontifes romains, et observés religieusement dans tous les temps par l'Eglise gallicane, demeurent dans toute leur force et vertu; et

quasi dubiæ sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus Concilii dicta detorqueant.

III.

Hinc apostolicæ potestatis usum moderandum per canones spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos: valere etiam regulas, mores, et instituta a regno et Ecclesia gallicana recepta, patrumque terminos manere inconcussos; atque id pertinere ad amplitudinem apostolicæ sedis, ut statuta et consuetudines tantæ sedis et ecclesiarum consensione firmata, propriam stabilitatem obtineant.

IV.

In fidei quoque quæstionibus, præcipuas Summi Pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus accesserit.

Quæ accepta a patribus ad omnes ecclesias gallicanas atque episcopos iis Spiritu Sancto auctore præsidentes, mittenda decrevimus; ut idipsum dicamus omnes, simusque in eodem sensu et in eadem sententia.

(Suivent les signatures.)

que l'Eglise de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou qui les affaiblissent, que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont point approuvés, ou qu'ils ne regardent que le temps du schisme.

III.

Qu'ainsi il faut régler l'usage de la puissance apostolique, en suivant les canons faits par l'esprit de Dieu, et consacrés par le respect général de tout le monde; que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Eglise gallicane doivent avoir leur force et vertu, et les usages de nos pères demeurer inébranlables; qu'il est même de la grandeur du saint-siége apostolique que les lois et coutumes établies du consentement de ce siége respectable et des églises, subsistent invariablement.

IV.

Que, quoique le Pape ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les églises, et chaque église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne.

Nous avons arrêté d'envoyer à toutes les églises de France, et aux évêques qui y président par l'autorité du Saint-Esprit, ces maximes que nous avons reçues de nos pères, afin que nous disions tous la même chose, que nous soyions tous dans les mêmes sentiments, et que nous suivions tous la même doctrine.

(Suivent les signatures.)

PREMIERE PARTIE.

Questions diverses.

CHAPITRE I.

ÉTAT DE LA QUESTION.

Avant de justifier la doctrine du clergé de France, et de répondre à ce qu'a écrit pour la combattre le savant cardinal Orsi, il est nécessaire d'exposer nettement l'état de la question, et de montrer en quoi s'accordent et en quoi diffèrent les opinions ultramontaines et les gallicanes.

I. J'observe avant tout qu'il faut distinguer deux choses que j'ai vu trop souvent confondre, les maximes et les libertés de l'Eglise gallicane. Nos libertés sont des droits, de simples points de l'ancienne discipline, dans lesquels l'Eglise de France s'est conservée, tandis que, dans le cours des siècles, d'autres Eglises ont perdu ces droits, et ont adopté une discipline nouvelle. Nos maximes sont des articles qui appartiennent à la doctrine, et que nous professons. Nous pratiquons nos libertés; nous enseignons nos maximes. Nos maximes sont le fondement et le boulevard de nos libertés. Nos libertés sont particulières à la France, et n'ont point lieu dans d'autres pays. Nous tenons nos maximes certaines en elles-mêmes, et par conséquent telles dans toute l'Eglise, quoiqu'elles ne soient pas reconnues dans toute l'Eglise. Elles ont partout, selon le langage de l'école, la certitude de l'objet; elles n'ont pas partout la certitude du sujet: elles sont en tous lieux certaines: tout le monde n'en est pas certain. C'est que ces maximes, quoiqu'appartenant à la doctrine, n'ont pas été définies et érigées en dogmes par la puissance suprême à laquelle

il appartient de fixer avec une autorité infaillible les articles de foi : le concile œcuménique de Constance, qui les a établies, s'étant abstenu de déclarer hérétiques ceux qui les contestent. En conséquence, nous communiquons avec les ultramontains, et ils communiquent sans difficulté avec nous, malgré la contrariété de nos opinions. On trouve le recueil de nos libertés dans le Traité qu'en a fait le docte Pierre Pithou. Nos maximes sont consignées dans la déclaration du clergé de France de 1682.

II. Cette déclaration présente un préambule et quatre articles; et il est nécessaire de le remarquer, parce que dans divers pays les ennemis du saint-siége, et par conséquent de l'Eglise, ont osé s'autoriser de la déclaration de 1682 pour soutenir leurs erreurs. En Allemagne, Fybel, en Italie, le synode de Pistoie; en France, les auteurs du schisme de 1789 ont attaqué sur ce fondement absurde la primauté juridictionnelle du saint-siége; ils citaient insidieusement les quatre articles, et ils se gardaient bien de parler du préambule qui les condamne formellement. Les évêques de cette célèbre assemblée prévoyaient et prévenaient l'abus que dans nos malheureux temps on fait de leurs maximes, quand ils proclamaient dans leur préambule *l'obéissance que tout le monde doit aux pontifes romains, successeurs de saint Pierre.* Nous regardons ce préambule de la déclaration comme une partie essentielle, plus essentielle même que les quatre articles; il présente dans la primauté de juridiction du saint-siége le dogme catholique; les articles énoncent simplement la doctrine de l'Eglise gallicane. Ayant établi dans d'autres ouvrages la foi de l'Eglise sur la primauté de juridiction du pape, je m'abstiens de la prouver ici. Je considère uniquement ce qui est notre objet actuel, en quoi, sur l'étendue de cette juridiction pontificale, notre doctrine diffère du système ultramontain.

III. Je ne parlerai pas du premier de nos articles, lequel porte que ni le pape, ni même l'Eglise entière

n'ont de droit divin aucune puissance sur les choses temporelles, et aucune autorité, soit directe, soit indirecte, sur les souverains de la terre. Ce n'est pas assurément que j'aie le moindre doute sur cette essentielle vérité ; au contraire, c'est des quatre articles celui auquel je suis le plus fortement attaché. Je regrette du fond de mon cœur que les papes aient jamais élevé la prétention opposée ; prétention funeste, qui a causé beaucoup de mal, et à l'Eglise catholique, et spécialement au saint-siége. Ce qui m'empêche de m'occuper de cette question est que je le juge inutile. La doctrine gallicane sur l'indépendance absolue de l'autorité souveraine est d'une telle évidence, que l'opinion contraire n'a plus, même en Italie, qu'un très-petit nombre de partisans. Le cardinal Orsi, que je me propose particulièrement de réfuter, en combattant la déclaration de 1682 et la défense qu'en a faite Bossuet, n'a point parlé de ce premier article, et s'est contenté de discuter les trois autres. Malgré son attachement aux principes ultramontains, il a lui-même passé condamnation sur ce point. Son silence est un aveu qui dispense de toute discussion.

Le second, le troisième et le quatrième article de la déclaration ont pour objet la puissance du pape dans l'Eglise et son autorité sur l'Eglise.

IV. Nous reconnaissons sans difficulté dans le pontife romain, successeur de saint Pierre, une plénitude de puissance sur toute l'Eglise. Gerson, Bossuet, tous les défenseurs de nos maximes, se sont servis de cette expression adoptée dans le second article de la déclaration. Le concile de Bâle, jusque dans ses démêlés avec Eugène IV, a employé le même terme (1). Ainsi nous

---

(1) In primis tota explicat (archiepiscopus Tarentinus) jurisdictionem, et potestatem summi pontificis quod caput sit, et primus ecclesiæ vicarius Christi, et a Christo, non ab hominibus, vel synodis aliis prælatus et pastor Christianorum : et ei datæ sunt a Domino claves : et vere dictum est *tu es Petrus;* et solus in plenitudinem potestatis vocatus sit ; alii in partem sollicitudinis : et multa hujus-

tenons fermement que la juridiction dont le pape est investi de droit divin, réunit une double universalité sur les personnes et sur les choses. Elle est universelle sur les personnes, c'est-à-dire sur tous les catholiques. *Tout est soumis aux clefs de saint Pierre, tout, rois et peuples, pasteurs et troupeaux : nous l'avouons avec joie ; car nous aimons l'unité, et nous tenons à gloire notre obéissance* (1). Il n'y a pas de gallican qui ne répète ces belles paroles de Bossuet ; et notre Église rejeterait de son sein quiconque les contredirait. La puissance du pape est universelle sur les choses, c'est-à-dire sur tous les objets spirituels. Dogme, morale, discipline, tout est du ressort du successeur de saint Pierre, et doit être décidé, fixé, réglé par lui. La différence entre les ultramontains et nous sur ce point, est qu'en reconnaissant avec eux la juridiction pontificale universelle, nous ne la jugeons pas aussi absolue qu'ils la croient.

V. Nous professons aussi, d'après les paroles formelles de Jésus-Christ et l'enseignement constant de la tradition, que toute la suite des pontifes, successeurs de saint Pierre, est douée des prérogatives d'une double indéfectibilité, savoir : de l'indéfectibilité de siége et de l'indéfectibilité de foi. J'explique dans la suite ce que c'est que l'indéfectibilité de foi (2). Celle de siége consiste en ce que tant que l'Eglise subsistera, elle aura

---

modi, quæ cum vulgatissima sint, minime necessarium erat recensere. Ite plane fatemur, et credimus; operamque in hoc sacro concilio dare intendimus, ut omnes eamdem sententiam credant. Et nihilominus romanum pontificem dicimus obedire teneri mandatis, statutis ordinationibus, et præceptis hujus sanctæ synodi Basileensis, et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, in his quæ pertinent ad fidem, ad extirpationem schismatis, et ad generalem reformationem ecclesiæ Dei. quemadmodum declaratum existit per generale concilium Constantiense. (*Conc. Basileense responsio synodalis de autoritate concilii super papam an.* 1432).

(1) Bossuet, *Sermon d'ouverture de l'assemblée de* 1682, *sur l'unité de l'Eglise.*

(2) Voyez ci-dessous n° 9, et seconde partie, chap. 2, n° 3 et *suiv.*

toujours pour chef un pontife, successeur de saint Pierre; nous en avons pour garant la promesse de Jésus-Christ, qui a fait du chef de ses apôtres la pierre fondamentale de son Eglise, et la tradition de tous les siècles, qui a constamment entendu de toute la succession de Pierre, et appliqué au siége qu'il a fondé la parole du divin maître. Or, comme l'Eglise ne peut pas être détruite, et qu'il est de foi que, malgré tous les efforts de l'enfer, elle subsistera autant que le monde, c'est aussi une vérité dogmatique que la succession des pontifes romains, héritière de la qualité de fondement de l'Eglise, ne finira qu'avec l'univers. Il n'est pas également certain que la ville de Rome sera toujours le lieu du siége de Pierre; nous avons lieu de l'espérer et de le croire, parce que, dans toutes les révolutions qui ont bouleversé la ville de Rome, et malgré toutes les attaques qu'a éprouvées le saint-siége, il est resté constamment fixé à Rome. Mais ce n'est pas une chose essentielle à la perpétuelle stabilité du siége apostolique; c'est à la succession des pontifes et non à leur résidence qu'est faite la promesse divine. Obligés par des raisons, quelles qu'elles fussent, de quitter Rome, ses pontifes porteraient partout ailleurs où ils iraient fixer leur établissement leur titre et leur juridiction.

La primauté juridictionnelle du pape peut être considérée relativement aux personnes et aux choses qui lui sont soumises.

VI. Les personnes dont il s'agit ici sont spécialement les évêques qui ont part au gouvernement de l'Eglise, mais avec dépendance du pape. Nous sommes d'accord avec les ultramontains sur ce principe général; mais nous différons dans l'application, et sur la mesure de cette part qu'ont les évêques dans le gouvernement, et sur le degré de cette dépendance selon laquelle ils doivent exercer leur pouvoir.

Selon quelques ultramontains, car tous ne sont pas dans la même opinion, c'est du pape immédiatement que l'épiscopat tire sa juridiction; c'est au pape seul que

Jésus-Christ l'a confiée tout entière; et c'est du pape qu'elle découle sur les évêques. Nous soutenons au contraire que c'est dans les apôtres que les évêques leurs successeurs ont reçu du divin maître leur juridiction, de même que les papes ont reçu la leur dans saint Pierre, le premier d'entre eux.

Nous convenons avec les ultramontains que le pape est supérieur à chaque évêque, quelle que soit sa dignité; qu'il l'est aussi à toutes les sections particulières d'évêques, c'est-à-dire aux conciles, soit provinciaux, soit nationaux. L'est-il de même aux conciles généraux? C'est là le point de la question qui nous divise.

VII. Sur ces conciles généraux nous reconnaissons avec les ultramontains que c'est au pape qu'il appartient de les convoquer, ou qu'au moins ils ne peuvent être convoqués qu'avec son consentement. C'est aussi à lui qu'appartient le droit de les présider, soit personnellement, soit par ses légats; qu'il y a la part principale; qu'il en dirige les délibérations. Le concile de Bâle, tout opposé qu'il était au pape, reconnaissait et établissait ces vérités (1). Il y a cependant une exception à ces droits

---

(1) Quidquid statuitur in sacris consiliis sua etiam (Pontificis) auctoritate statuitur, quæ semper ibi refulget ut prima et præcipua; pro omnibus caput et directrix. Et cum aut personaliter, aut autoritative semper in synodis universalibus intersit, ipseque ecclesiæ rector sit et pastor decreta conciliorum etiam sua et sedis apostolicæ non immerito dici possunt. Nos enim, ut dixi, unum ecclesiæ corpus sumus, et ipse corporis hujus caput, sub capite Christo. Quidquid igitur fit ab hoc corpore ecclesiastico, etiam si omnia membra in unum concurrant, sicut in corpore naturali accidit, magis tamen oratio quævis capiti appropriatur et adscribitur, ab ipsoque, magis quam ab alio corporis membro, procedere censetur. Itaque non secus synodalia decreta pro suo debito et honore exequi debet, ac per alios servare facere, quam si ab ore proprio dictata et promulgata essent. Dum enim ipse præsens inest, ipse concludit, ipse statuit, et sub nomine suo, et persona ejus omnia decernuntur : dum abest, sui præsidentes, qui viæ ejus funguntur, locumque apostolicum tenent et personam Pontificis repræsentant, per sacrum concilium deliberata concludunt. *(Conc. Basileense epist. synod.*, n° 5.)

du pontife romain ; c'est le cas où il existe deux papes suivis chacun par une partie notable de la catholicité, et qu'il y a des doutes sur la légitimité, soit de l'un, soit de l'autre, comme il arriva au quinzième siècle lors du schisme d'Occident. Alors les évêques peuvent s'assembler d'eux-mêmes, ou sur une convocation qui d'ailleurs ne serait pas régulière, et se nommer un président.

Selon les ultramontains, le pape domine tous les évêques, non-seulement distributivement, mais collectivement, et lorsqu'ils sont réunis en concile œcuménique. Selon eux, non-seulement il est supérieur au concile, mais toute l'autorité du concile lui vient du pape : c'est de sa décision que la définition du concile tire son irréfragable autorité. En conséquence, le pape n'est pas tenu à conclure selon la pluralité des opinions ; mais après avoir recueilli les divers avis, il prononce le décret ainsi qu'il lui plaît. Ils reconnaissent cependant que les évêques sont, dans les conciles généraux, non de simples conseillers du pape, mais de véritables juges. Ils n'en soutiennent pas moins qu'en jugeant, les évêques sont tenus de suivre le jugement du pape comme leur principe et leur règle. Nous soutenons, au contraire, que ce n'est pas du pape que le concile œcuménique tire son autorité, mais de la promesse de Jésus-Christ et de l'assistance du Saint-Esprit; que le concile général, légitimement assemblé, est supérieur au pape ; et que le pape, prononçant la définition conciliaire, est obligé de l'énoncer conforme à l'opinion du plus grand nombre des évêques.

Les ultramontains reconnaissent qu'il est un cas, mais un seul cas où le pape peut être jugé par le concile, c'est celui où il tomberait dans l'hérésie, mais dans une hérésie formelle et déjà condamnée. Nous tenons, au contraire, qu'un pape opiniâtrément réfractaire aux ordres ou aux décisions d'un concile général, peut être jugé, condamné et puni par le concile.

VIII. La juridiction du pape sur les choses, s'étend à toutes celles qui sont soumises à l'autorité de l'Eglise,

c'est-à-dire à tous les objets spirituels. On peut les rapporter à deux points généraux : à la doctrine, ce qui comprend la morale chrétienne; et à la discipline intérieure. J'entends par ce mot la discipline que l'Eglise a reçue de Jésus-Christ, qui lui est nécessaire, qu'elle réglait du temps des princes païens et persécuteurs, qu'elle règle encore dans les pays régis par des souverains idolâtres, mahométans, hérétiques; ce qui comprend spécialement son culte et son gouvernement. Nous reconnaissons avec les ultramontains que le pape a, sur tous ces objets, une puissance législative, exécutrice et judiciaire, mais nous ne le croyons pas aussi absolu qu'ils le prétendent.

IX. Sur l'autorité législative du pape relativement aux dogmes, les ultramontains soutiennent que c'est à saint Pierre et à ses successeurs que Jésus-Christ a confié le pouvoir de prononcer avec infaillibilité ce qui est de foi, et que les décisions données par le pape *ex cathedra* sont irréfragables. Nous convenons, conformément à l'article IV de la déclaration de 1682 : *Que le pape a la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les églises, et chaque église en particulier.* Nous disons, en conséquence, qu'il décide avec autorité toutes les questions de foi et de morale; qu'il a droit d'approuver les doctrines conformes à la foi catholique, et de condamner celles qui ne le sont pas; d'appliquer les diverses qualifications aux propositions qu'il réprouve; de donner son approbation ou de flétrir de ses censures les manières de s'exprimer conformes ou contraires à la doctrine de l'Eglise : mais nous soutenons que ces décisions doctrinales du pape, quoique revêtues d'une grande autorité, n'acquièrent le suprême degré d'autorité, d'infaillibilité qui les rend irréformables et irréfragables, que lorsque le consentement de l'Eglise enseignante y adhère. Nous disons, au reste, qu'il est indifférent que ce consentement de l'Eglise soit antérieur ou concomitant, ou postérieur à la décision pontificale; qu'il soit donné par l'Eglise réunie ou par l'Eglise

dispersée ; qu'il soit exprès et formellement énoncé par tous les évêques, ou qu'il soit donné tacitement, c'est-à-dire par la non réclamation d'une partie d'entre eux, nous n'admettons pas la distinction du pape infaillible lorsqu'il parle *ex cathedra*, et du pape sujet à erreur, lorsque ce n'est pas *ex cathedra* qu'il parle.

Si nous ne jugeons pas le pape infaillible dans ses décisions sur la foi, nous croyons, d'après la parole de Jésus-Christ, que sa foi est indéfectible. Les ultramontains confondent ces deux choses, que nous distinguons : l'infaillibilité, telle que nous professons qu'elle réside dans le concile général, et que les ultramontains disent qu'elle existe dans le pape, consiste à ne jamais tomber dans aucun temps, quelque court qu'il soit, dans aucune erreur doctrinale ; l'indéfectibilité, selon nous, consiste en ce que le pontife romain tombant dans une erreur sur la foi, sa chute soit promptement réparée, et même avec éclat, soit par lui-même, soit par ses premiers successeurs ; en sorte que le saint-siége, la suite des successeurs de saint Pierre, ne puisse, en matière de foi, commettre que des erreurs momentanées. Nous disons que c'est une prérogative accordée uniquement au siége de Pierre, et que ne partagent pas les autres siéges, lesquels peuvent rester constamment dans l'erreur. Nous reconnaissons que cette indéfectibilité est nécessaire, et nous la croyons suffisante pour que le siége de saint Pierre soit continuellement le centre d'unité. J'éclaircirai plus amplement cette vérité quand je discuterai le texte sacré qui renferme la promesse de Jésus-Christ.

X. La puissance législative du pape sur la discipline est, selon les ultramontains, tellement universelle, tellement absolue, qu'il peut non-seulement faire de nouveaux canons de discipline, soit générale, soit particulière, mais casser, abroger, changer à son gré ceux qui existent, même ceux qui émanent des conciles généraux, même ceux qui sont consacrés par l'approbation de tous les siècles, de toutes les églises, et par celle de ses prédécesseurs eux-mêmes. Nous reconnaissons aussi dans

le chef de l'Eglise un pouvoir législatif très-étendu sur la discipline, soit pour dicter de nouveaux canons, soit pour les changer, soit pour statuer, régler, commander tout ce qu'il juge utile pour le maintien de la saine discipline; mais nous tenons que ce pouvoir ne s'étend pas absolument à toutes les règles de discipline; que le pape ne peut pas de sa seule autorité, casser, abroger les canons faits par l'esprit de Dieu, et consacrés par le respect général; qu'il ne peut pas faire des canons qui y soient contraires; qu'il est tenu de gouverner l'Eglise selon ces canons. Au reste, ces canons que le pape seul ne peut pas changer, sont uniquement, ainsi que l'explique Bossuet, ceux qu'a consacrés l'approbation de toute l'Eglise et du saint-siége lui-même. Comme ils tiennent leur stabilité de la réunion de ce consentement commun, ils ne peuvent la perdre que par le même concours de volontés réunies.

Ce que nous disons des canons de discipline générale, nous le croyons pareillement vrai, des règles, des constitutions, des mœurs, des usages reçus et observés dans les églises particulières avec le consentement du saint-siége. Cette maxime est le fondement immédiat de la stabilité des libertés de l'Eglise gallicane.

Mais, si nous ne croyons pas que le pouvoir du pape s'étende jusqu'à l'abrogation des lois ecclésiastiques reçues et approuvées, nous reconnaissons qu'il a le pouvoir d'en dispenser dans les cas particuliers, et lorsqu'il y a de légitimes motifs; pouvoir reconnu par plusieurs conciles, et notamment par celui de Bâle (1).

XI. Le pouvoir exécutif du pape sur tous les objets spirituels consiste, et en ce point nous sommes d'accord avec les ultramontains, d'abord à munir de peines spi-

---

(1) Per concilium autem statuta in nullo derogant suæ (Pontificis Romani) potestati; quin pro tempore, loco, causisque, et personis utilitate, vel necessitate suadente, moderari dispensareque possit, atque uti Summi Pontificis auctoritate, quæ ab ipso auferri nequit. (*Conc. Basileense*, *epist. synodalis*, n° 5.)

rituelles, soit ses décrets doctrinaux, soit ses règles et ses canons de discipline; ensuite à rejeter et à casser tout ce qu'on prétendrait introduire de contraire, ou à la vraie doctrine, ou à la saine discipline. Il est l'exécuteur et vengeur, non-seulement de ses propres lois, mais de celles de l'Eglise universelle.

XII. Le pouvoir judiciaire du pape consiste à infliger les peines spirituelles à ceux qui se rendent réfractaires, soit aux décrets de doctrine, soit aux canons de discipline. Mais nous pensons que, dans l'exercice de ce droit, le souverain pontife est tenu d'observer les règles et les formes canoniques : les ultramontains l'affranchissent de cette obligation.

Le souverain pontife est aussi juge en dernier ressort des causes majeures. Elles sont de deux espèces : celles des évêques, et celles sur la foi. Par rapport aux causes des évêques, nous tenons que le pape n'en est juge que par appel et en dernier ressort. Elles doivent être portées en première instance par-devant le concile provincial. Les ultramontains voient dans le pape la puissance de les évoquer en première instance à son tribunal. Quant aux causes de foi, le pape peut en être juge immédiatement, et sans qu'elles aient été antérieurement jugées. Il est même quelquefois utile de les porter promptement à son tribunal supérieur, soit à raison du nombre, de la qualité, de la forte autorité des renitants, soit pour arrêter de bonne heure les progrès de l'erreur. Et il y a dans l'histoire de l'Eglise, et de l'Eglise gallicane, beaucoup d'exemples qu'elles y ont été déférées, tantôt par les accusateurs, tantôt par les accusés. Au reste, quand nous disons que le pape juge en dernier ressort les causes sur la foi, nous n'excluons pas la nécessité du consentement de l'Eglise, pour imprimer à son jugement le dernier caractère d'irréformabilité.

CHAPITRE II.

EST-CE IMMÉDIATEMENT DE JÉSUS-CHRIST, EST-CE PAR L'ORGANE DE SAINT PIERRE QUE LES ÉVÊQUES ONT REÇU LEUR JURIDICTION?

Après avoir posé l'état des diverses questions qui sont agitées entre les ultramontains et nous, et avant de discuter, d'après l'Ecriture et la tradition, les questions essentielles de l'infaillibilité et de la supériorité du pape ou du concile général, je crois devoir examiner quelques-uns des points particuliers qui nous divisent. Ce sont divers principes, dont les partisans de l'infaillibilité et de l'absolue suprématie du pape se servent pour étayer leur système. Les principes écartés, les conséquences seront plus facilement réfutées. Je commence par ce qui concerne l'origine du pouvoir épiscopal.

I. Deux choses sont convenues entre les ultramontains et nous. Les évêques sont successeurs des apôtres : ils ont dans l'Eglise une juridiction ; mais parmi les ultramontains, quelques-uns croient que saint Pierre seul a été établi par Jésus-Christ, et que c'est lui qui a institué les autres apôtres ; qu'ainsi l'apostolat, et l'épiscopat qui lui a succédé, tiennent immédiatement de saint Pierre, et seulement médiatement de Jésus-Christ. Cette opinion a été produite par Turrecremata, et adoptée par quelques autres. La contradiction de ce système la parole divine est si évidente, qu'il a été abandonné par la plupart des ultramontains. Bellarmin lui-même l'a réfutée (1); mais il avance une autre opinion qui n'est pas plus soutenable. Il dit qu'à la vérité les apôtres

(1) Bellarminus de Romano Pontifice, *lib* 4, *cap.* 23.

avaient reçu de Jésus-Christ immédiatement, et non par l'entremise de saint Pierre, leur état et leur juridiction; mais que c'était une mission extraordinaire et personnelle, qui ne devait pas passer à des successeurs; que la manière ordinaire de la conférer aux évêques, est qu'elle leur soit communiquée par le pape, de qui elle vient immédiatement; en sorte qu'il peut l'ôter ou la diminuer à sa volonté. Orsi n'ose pas soutenir ces prétentions; mais il ne veut pas non plus les abandonner. Il dit que l'opinion que les évêques tirent leur juridiction du pape, quoique fondée sur l'autorité de beaucoup de saints pères et de souverains pontifes, n'est pas aussi certaine que la suprématie absolue, l'irréformabilité et l'infaillibilité des jugements pontificaux; qu'ainsi il ne traitera pas cette question. Benoît XIV reconnaît que l'opinion qui fait remonter à Jésus-Christ immédiatement la juridiction des évêques, est appuyée de forts arguments; mais il prétend que l'opinion contraire, qui la fait découler du pontife romain, est plus conforme à la raison et à l'autorité (1).

II. Ce qui fait illusion à quelques ultramontains, est que l'institution canonique est donnée aux évêques par le pape. Ils en concluent que c'est du pape que vient leur juridiction épiscopale. Cette conséquence est fausse. D'abord, l'usage de recevoir du pape l'institution est assez récent dans l'Eglise, et date d'environ 800 ans. Dans tous les siècles antérieurs, c'était du métropolitain et des comprovinciaux que l'évêque élu recevait l'institution; le pape n'y avait aucune part. Ce n'est donc pas de Jésus-Christ que le pape tient ce pouvoir, qu'il exerce actuellement, d'instituer les évêques. Si les premiers évêques avaient été institués par saint Pierre, leurs successeurs l'auraient été par les successeurs de saint Pierre; d'ailleurs, l'institution canonique ne fait qu'appliquer individuellement à tel sujet le caractère et le pouvoir

(1) Benedictus 14 de synodo diœcesana. (*lib.* 1, *cap.* 4, n° 2.)

épiscopal. Elle ne prouve nullement que ce pouvoir n'a pas été attaché par Jésus-Christ à l'épiscopat. Si ce raisonnement des adversaires était juste, on pourrait l'appliquer au pape, et dire que c'est des cardinaux que lui vient son autorité, puisque ce sont eux qui nomment et instituent le pape.

III. Le système de Turrecremata, qui fait instituer les autres apôtres évêques par saint Pierre, est dans une contradiction formelle avec les diverses missions données par Jésus-Christ à ses apôtres : toutes leur sont données immédiatement par lui, en commun avec saint Pierre. Ici il envoie les douze apôtres, non aux gentils ou aux Samaritains, mais aux brebis d'Israël (1). Un peu plus bas, il les envoie comme des brebis au milieu des loups (2). C'est encore eux tous qu'il envoie dans le monde comme son père l'y a envoyé (3). Lorsqu'il confère les pouvoirs juridictionnels, c'est la totalité de ses apôtres qu'il en investit. S'agit-il de la juridiction au for intérieur pour la rémission des péchés, il leur dit à tous : Recevez le Saint-Esprit : ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus (4). De même, par rapport à la juridiction spirituelle au for extérieur, il la dépose sur eux tous ensemble au moment où il va remonter dans les cieux. Il les envoie enseigner toutes les nations, leur administrer ses sacrements, leur apprendre à observer ses préceptes, et leur promet d'être avec eux tous

---

(1) Hos duodecim misit Jesus, præcipiens eis, dicens : In viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis : sed potius ite ad oves quæ perierunt domus Israel. (*Matth.* x, 5.)

(2) Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum (*Matth.* x, 16.)

(3) Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum. (*Joan.* xvii, 18.)

(4) Insufflavit, et dixit eis : Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retineritis retenta sunt. (*Joan.* xx, 22, 23.)

les jours jusqu'à la consommation du siècle (1). Par cette réunion de préceptes, de pouvoirs, de promesses, établissant en eux l'épiscopat, et leur en conférant en commun toute la puissance.

Ce même dernier texte réfute aussi l'opinion de Bellarmin. Le divin Maître y donne évidemment à tous ses apôtres une mission et une juridiction. Ce qu'il ajoute montre que les pouvoirs qu'il leur confère ne doivent pas s'arrêter à eux seuls, mais doivent passer d'eux à d'autres personnes successivement et continuellement, jusqu'à la fin du monde. Il leur promet d'être avec eux, c'est-à-dire de les assister tous les jours jusqu'à la consommation du siècle. Nous, et les ultramontains ainsi que nous, démontrons par ces paroles du Sauveur la perpétuité non interrompue de l'Eglise et de son ministère. Ils disent avec nous aux hérétiques : Si cette assistance continue et jusqu'à la fin du siècle, que Jésus-Christ promet à ses apôtres, leur est purement personnelle et s'arrête à eux, la parole du maître suprême se trouve fausse, et sa promesse illusoire. Il est donc évident, concluent les ultramontains ainsi que nous, que ce que Jésus-Christ accorde à ses apôtres ne se termine pas à eux, mais passera d'eux sans interruption à une suite de successeurs. Ultramontains! soyez conséquents; reconnaissant, soutenant même contre les hérétiques, que ce que Jésus-Christ donne et promet à ses apôtres est donné et promis à tous leurs successeurs, ne dites plus que ce sont des concessions et des promesses purement personnelles bornées à eux seuls par un privilége particulier, et qui expireront avec eux pour faire place à une autre mission et à une autre juridiction qui sera conférée par saint Pierre!

---

(1) Et accedens Jesus locutus est eis dicens : Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omni us diebus, usque ad consummationem sæculi. (*Math.* XXVIII, 18, 19, 20.)

IV. Ce système, inconnu à toute l'antiquité, d'une double mission, l'une conférée par Jésus-Christ à ses apôtres seuls et pour eux seuls, l'autre communiquée par saint Pierre aux évêques, met encore les ultramontains dans une autre contradiction avec eux-mêmes. Ils reconnaissent, d'après le langage constant de la tradition, que les évêques sont successeurs des apôtres. Or, qu'est-ce qu'un successeur? c'est celui qui hérite de ce qui appartenait au prédécesseur. Succédant aux apôtres, les évêques ont donc hérité d'eux leurs pouvoirs spirituels. C'est de cette succession qu'ils les tiennent, et non d'un don qui leur a été fait par saint Pierre. Dans l'opinion de Bellarmin, ce ne serait pas des apôtres que les évêques seraient successeurs, ce serait de saint Pierre quant à une partie de ses pouvoirs, puisque ce serait saint Pierre qui les leur aurait conférés, et non les apôtres qui les leur auraient transmis.

V. Les faits constants de l'histoire apostolique montrent aussi la fausseté du système imaginé par Bellarmin. Quand les apôtres répandus dans les diverses parties du monde connu avaient planté la foi dans une cité, avant de la quitter et d'aller prêcher l'Evangile dans d'autres lieux, ils y établissaient un évêque chargé de maintenir, de continuer, d'agrandir l'œuvre sainte qu'ils avaient commencée. Eusèbe le dit expressément. Ce n'était pas saint Pierre qui conférait à ces évêques la mission et la juridiction; il était occupé lui-même dans d'autres régions, souvent très-éloignées, au même ministère : c'était chaque apôtre qui fondait l'Eglise, instituait l'évêque, et lui transmettait la juridiction que lui-même avait reçue immédiatement de Jésus-Christ. C'était saint Paul qui établissait Timothée à Ephèse, Tite en Crète. Il dit à Tite qu'il l'a laissé dans l'île de Crète pour qu'il y établisse des ministres évangéliques, ainsi qu'il en a disposé à son égard (1). J'ai déjà observé que, pendant l'espace

(1) Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut.... constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. (*Tit.* 1, 5.)

de mille ans, ce ne furent pas les successeurs de saint Pierre qui nommèrent et instituèrent les évêques. Comment prétend-on que par Jésus-Christ il a été conféré à saint Pierre un pouvoir dont, pendant les dix premiers siècles qui ont suivi l'avènement de Jésus-Christ, les successeurs de saint Pierre n'ont fait aucun usage?

VI. Saint Augustin ne pensait certainement pas que c'est de saint Pierre que la juridiction épiscopale a découlé, soit sur les autres apôtres, soit sur la succession des évêques catholiques; mais il était persuadé qu'elle émane immédiatement et sans l'intermédiaire de saint Pierre, de Jésus-Christ. Bossuet en donne la preuve dans une opinion que ce saint docteur produit et répète en divers endroits de ses ouvrages. Lorsque Jésus-Christ donnait à saint Pierre les clefs du royaume des cieux, auxquelles il attachait le pouvoir de lier et de délier, c'était comme au représentant du collége apostolique, et que, dans sa personne, il conférait cette autorité à tous les apôtres (1).

---

(1) Cum essent omnes interrogati, solus Petrus respondit: *Tu es Christus;* et ei soli dicitur: *Tibi dabo*, etc. Tanquam ligandi et solvendi solus acceperit potestatem: cum hoc et illud unus pro omnibus dixerit, et hoc cum omnibus, tanquam personam gerens unitatis acceperit. Ideo unus pro omnibus, quia unitas est omnibus. (*S. Augustin. Expos. in Joan. Tract.*, CXVIII, n° 4.)

Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui totius Ecclesiæ figuram gerenti Dominus ait: *Tu es Petrus.* (*Id epist.* 53, *alias* LIII, n° 2.)

Sicut enim quædam dicuntur quæ ad apostolum Petrum proprie pertinere videntur, nec tamen habent illustrem intellectum, nisi cum referuntur ad ecclesiam, cujus ille agnoscitur gestasse personam propter primatum quem in discipulis habuit; sicut est: *Tibi dabo claves regni cœlorum.* (*Id. Tract. expos.* CVIII, n° 2.)

Non enim sine causa, inter omnes apostolos, hujus ecclesiæ catholicæ personam sustinet Petrus. Huic enim ecclesiæ claves regni cœlorum datæ sunt, cum Petro datæ sunt. (*Id. de agone epist.* 1, *cap.* 30, n° 32.)

Petrus enim multis in locis scripturarum apparet quod personam gestet ecclesiæ, maxime illo loco ubi dictum est: *Tibi dabo claves,*

Bossuet retrouve la pensée de saint Augustin dans quelques autres monuments ecclésiastiques. Il est défendu dans les capitulaires de rien faire de léger ou de grave contre les évêques ; et il est ordonné de reconnaître en eux la dignité sacerdotale, que l'on peut facilement connaître d'après la parole du Seigneur, qui, à saint Pierre que les évêques remplacent, dit : *Tout ce que vous lierez, etc.* (1).

Un concile de Châlons, de 865, confirmant un privilége de l'abbaye de Tournus, le fait en vertu de l'autorité que les évêques ont reçue dans saint Pierre, de Jésus-Christ le souverain prêtre (2). Le pape Jean VIII employa les mêmes formes pour confirmer le même privilége.

Chrétien Drutmar, moine de Corbie, écrivain distingué du neuvième siècle, commentant les mêmes paroles de Jésus-Christ à saint Pierre, dit que nous croyons le

---

etc. Numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit. Petrus accepit et Joannes et Jacobus non accepit, et cæteri apostoli ? Aut non sunt istæ in ecclesia claves, ubi peccata quotidie remittuntur ; et id quoniam in significatione personam Petrus gestabat ecclesiæ. Quod illi datum est, datum est ecclesiæ. *(Id. sermo* CXLIX, *de Verbis apost. al.* 26, *de diversis*, *cap.* 6, n° 7.)

Inter hos (apostolos) pene ubique solus Petrus totius ecclesiæ meruit gestasse personam. Propter ipsam personam quam totius ecclesiæ gestabat, audire meruit : *Tibi dabo claves regni cœlorum.* Has enim claves, non unus homo sed unitas accepit ecclesiæ. Hinc ergo Petri excellentia prædicatur, quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiæ figuram gessit ; quando ei dictum est : *Tibi trado* quod omnibus traditum est. *(Id. Sermo* CCXCV, *al.* 107, *de diversis*, *cap.* 11, n° 9.)

Dans ses ouvrages contre les donatistes, saint Augustin répète souvent que les clefs ont été données à l'unité.

(1) Præcipimus ne forte (quod absit) aliquis (contra episcopos) leviter aut graviter agat, quod ad periculum totius imperii nostri pertinet ; et ut omnes cognoscant nomen, potestatem, vigorem, et dignitatem sacerdotalem, quod ex verbis Domini facile intelligi potest, quibus beato Petro, cujus vicem episcopi gerunt, ait : *Quæcumque ligaveris*, etc. (*Capitularia*, *lib.* 5, *cap.* 31.)

(2) Autoritate quam a Christo Jesu Domino nostro Summo Sacerdote in Petro accepimus. (*Conc. Cabilonense*, *an.* 815.)

pouvoir des clefs accordé tant à saint Pierre qu'aux autres apôtres et à leurs successeurs qui tiennent leurs places ; et il ajoute que, si cette mission paraît donnée à Pierre seul, c'est qu'il avait parlé pour tous, et que, dans lui, il a été répondu à tous (1).

C'est aussi d'après la même opinion que nous voyons dans plusieurs conciles les évêques prononcer des excommunications par la vertu du Saint-Esprit et de l'apôtre saint Pierre.

VII. Orsi ne peut pas nier que telle ait été l'opinion de saint Augustin et des autres ; mais il dit que, dans ce saint docteur, c'est une opinion qui lui est particulière, et qu'on n'est pas obligé d'adopter. Par rapport aux autres textes, il répond qu'ils sont en trop petit nombre, et trop éloignés du temps de saint Augustin pour former une tradition.

Il ne s'agit pas ici du mérite de l'opinion de saint Augustin et des autres ; mais fût-elle moins fondée qu'elle paraît l'être, elle prouve démonstrativement que saint Augustin et ceux qui l'ont suivi étaient convaincus que c'est immédiatement de Jésus-Christ, et non de saint Pierre, que les évêques tiennent leur juridiction : ce qui est notre question actuelle.

Orsi ajoute que cette opinion de saint Augustin est contraire à toute la tradition, qui établit que c'est à la personne individuelle de Pierre que sont adressées les paroles du divin Sauveur.

Il est inutile de suivre Orsi dans les nombreuses citations qu'il accumule en preuve de son assertion ; parce que je reconnais sans difficulté que c'est personnellement à saint Pierre que Jésus-Christ a adressé son discours ; qu'il lui a d'abord donné le nom mystérieux de Pierre ;

---

(1) Hoc tam Petro quam omnibus apostolis et successoribus eorum, qui in ecclesia eumdem locum tenent, recte credimus concessum.... Quod tamen quasi soli Petro hæc legatio dici videatur; ideo fit quia locutus est pro omnibus, et in ipso omnibus responsum est. (*Christianus Drutmarus expos. in Math. cap.* 24.)

qu'il lui a ensuite accordé la prérogative d'être le fondement de son église, et qu'enfin il lui a promis le pouvoir de juridiction, exprimé par les clefs et par la puissance de lier et délier. Mais ce dernier pouvoir, Jésus-Christ l'a, peu de temps après, pareillement promis aux autres apôtres; et il savait qu'il le leur promettait. On peut donc croire, avec saint Augustin, qu'en même temps que Jésus-Christ promettait à saint Pierre personnellement le pouvoir de lier et de délier, il le regardait aussi comme le représentant des autres apôtres dont il était le chef, et au nom desquels il venait de professer : *Vous êtes le Christ,* et qui devaient recevoir de lui le même pouvoir. J'aurai occasion de revenir sur ce discours de notre Seigneur, et de l'expliquer plus amplement.

Personne n'ignore, dit encore Orsi, que c'est par le discours de Jésus-Christ, rapporté au chapitre XVI de saint Matthieu, que les docteurs catholiques prouvent contre les hérétiques la primauté de saint Pierre. Mais en admettant l'explication de saint Augustin, cette preuve est nulle.

Le cardinal confond deux choses différentes : la primauté de saint Pierre entre les apôtres, et sa juridiction sur eux. Le texte dont il s'agit est certainement une des preuves de la primauté de saint Pierre. Mais si nous étions réduits à ce seul discours du Sauveur pour établir que cette primauté est juridictionnelle, nous serions dans l'impossibilité de convaincre les hérétiques. Outre cela, l'opinion de saint Augustin, non-seulement ne nuit pas à la doctrine de la primauté du pape, mais même l'établit expressément; car le saint docteur déclare que c'est à raison de cette primauté que saint Pierre seul était le représentant de l'Eglise.

Enfin, Orsi prétend que saint Augustin s'est rétracté de cette opinion; mais c'est d'une autre opinion qu'il parle dans son livre des rétractations. Il avait avancé que Jésus-Christ, disant : *Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise,* avait entendu, non son apôtre, mais lui-même, qui, selon saint Paul, est la pierre. Sur cela, saint Au-

gustin dit qu'on est libre d'admettre cette signification, ou celle qui fait de Simon-Pierre le fondement de l'Eglise (1).

VIII. Il reste à examiner les fondements sur lesquels les ultramontains établissent leur système, que la juridiction des évêques vient, non de Jésus-Christ, mais du pape. Les autorités alléguées par Orsi, à la suite de Benoît XIV et des autres, sont des textes de saint Innocent Ier, de saint Grégoire de Nysse, de saint Optat, de saint Césaire d'Arles, et de saint Léon.

IX. Le pape saint Innocent, dans deux lettres aux conciles de Carthage et de Milevis, les loue d'avoir déféré leurs jugements contre les Pélagiens au siége de Pierre : « Vous savez (dit-il au premier) ce qui est dû « au siége apostolique, dont est né l'épiscopat, et toute « son autorité : c'est par une sentence, non humaine, « mais divine, que les pères ont décrété, que tout ce « qui serait traité, même dans les provinces les plus re- « culées, ne fût terminé qu'après avoir été communiqué « à ce siége, afin que tout ce qui aurait été justement « prononcé, fut confirmé par son autorité, et que les « autres églises reçussent de lui, et en fissent découler « dans les diverses régions du monde, comme découlent « des eaux pures de leur source, ce qu'elles prescrivent, « ce qu'elles absolvent, ce qu'elles condamnent ; et en « même temps que vous exercez votre soin pastoral sur « les églises auxquelles vous présidez, vous montrez « votre sollicitude pour l'utilité générale en demandant « ce qui doit être décerné pour le bien des églises de tout « l'univers (2). »

---

(1) Vide S. Augustin. retractationum. (*lib.* 1, *cap.* 21.)

(2) Scientes quid Apostolicæ Sedi debeatur, a qua episcopatus, et tota autoritas nominis hujus emersit.... Patres, non humana, sed divina decrevere sententia, ut quidquid, quamvis de disjunctis, remotisque provinciis ageretur, non prius ducerent finiendum, nisi ad hujus sedis notitiam perveniret : ut tota hujus autoritate juxta quæ fuerit pronuntiatio firmaretur : indeque sumerent cæteræ ecclesiæ (velut de natali suo fonte aquæ cunctæ procederent; et per diversas

Ecrivant au concile de Milevis, le même pontife dit : « Toutes les fois que des questions de foi s'agitent, les « évêques doivent, comme vient de faire votre charité, « rapporter à Pierre, c'est-à-dire à l'auteur de leur titre « et de leur honneur, ce qui peut être utile aux églises « de tout l'univers (1). »

Orsi, argumentant contre nous de ces expressions, ne voudrait pas (dit-il) les presser à la rigueur. Leur sens, selon lui, est que le siége de Pierre est la source, l'origine, le principe de l'autorité épiscopale ; et qu'en conséquence, les jugements des évêques doivent être reportés à ce siége, comme à leur source, pour être des eaux pures, exemptes d'erreur. Le raisonnement de saint Innocent est que l'autorité épiscopale émane de Pierre, comme de sa cause efficiente, et que sans cela elle est comme un ruisseau, qui ne peut subsister séparé de sa source.

Bossuet avait observé, et avec raison, qu'il est un sens dans lequel on peut dire que l'épiscopat, avec l'autorité qui y est attachée, tire son origine de Pierre. Ce sens véritable n'est pas que l'épiscopat ait été institué par Pierre, que le pouvoir annexé à l'épiscopat lui ait été conféré par Pierre ; mais il faut entendre que l'épiscopat a commencé par Pierre, ou dans Pierre, parce qu'il a été établi, ou plutôt désigné évêque quelque temps avant tous les autres. Saint Matthieu, après avoir

---

totius mundi regione puri capitis incorruptæ emanarent) quid præciperint, quos abluerint, quos, velut in cœno immundabili sordidatos, mundis digna corporibus vitarent. Et enim pro illis curam geritis quibus præsidetis ecclesiis, sollicitudinem vestram pro omnium utilitate monstratis : et per cunctas totius orbis ecclesias, quod omnibus prosit decernendum una deposcitis (*S. Innocentius I*, *epist. ad Conc. Carthaginense.*)

(1) Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres coepiscopos non nisi ad Petrum, id est sui nominis et honoris autorem referre debere, sicut nunc retulit vestra dilectio, quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse. (*Idem epist. ad Concilium Milevitanum.*)

rapporté au chapitre XVI la promesse faite à saint Pierre, du pouvoir de lier et de délier, fait mention au chapitre XVIII de la même promesse faite postérieurement à tous les apôtres.

Nous dirons d'abord aux ultramontains, si le sens rigoureux que présente au premier coup d'œil les expressions de saint Innocent n'est pas le véritable, si, de leur aveu, elles ont besoin d'être modifiées, pourquoi est-ce l'explication d'Orsi, et non celle de Bossuet qu'il faut adopter? Nous leur demanderons ensuite de nous expliquer, si l'épiscopat même n'a pas saint Pierre pour cause efficiente, comment l'autorité de l'épiscopat peut l'avoir?

Reprenons l'objet des lettres du saint pontife. Deux conciles de l'Eglise d'Afrique avaient condamné l'hérésie pélagienne; mais c'étaient des conciles particuliers. Ils ne pouvaient imprimer à leurs décrets ni l'autorité irréfragable, puisqu'ils n'étaient pas œcuméniques, ni l'autorité universelle, puisque leur pouvoir ne s'étendait pas au delà de leurs provinces. Pour leur donner cette double autorité, ils les adressèrent au chef de l'Eglise, afin d'abord qu'il les munît de la sienne, qui leur donnerait un nouveau poids, afin qu'ensuite il les envoyât à toutes les églises avec lesquelles sa suprématie le mettait en relation, et qu'acceptés, soit formellement, soit par une non réclamation de l'universalité des églises, de décisions d'une seule église, ils devinssent des définitions de foi irréformables. Dans ses deux lettres, le pape loue les conciles de lui avoir envoyé leurs décisions; et, à cette occasion, il leur dit que le titre et l'honneur de l'épiscopat a Pierre pour auteur, ce qui est également vrai, soit que l'épiscopat ait été formé par Pierre, soit qu'il ait commencé dans Pierre.

X. Saint Grégoire de Nysse dit que, par Pierre, Jésus-Christ donna aux évêques les clefs des biens célestes (1). Cela signifie, dit Bossuet, que, quand Jésus-

(1) Per Petrum episcopis dedit claves cœlestium bonorum. (S. Gregorius Nyss. *in eos qui castigari ægre ferunt*).

Christ, donna, ou plutôt promit à saint Pierre les clefs du royaume céleste, il les donna dans lui aux évêques, que saint Pierre représentait, ce qui est conforme au sentiment de saint Augustin ; mais il est faux que ce soit par saint Pierre que Jésus-Christ ait donné aux apôtres, et aux évêques leurs successeurs, leur juridiction spirituelle ; puisqu'après avoir promis à saint Pierre personnellement le pouvoir de lier et de délier, quelque temps après il le promit, par lui-même, à la totalité de ses apôtres, et ensuite le leur conféra à tous conjointement.

XI. Selon saint Optat, saint Pierre, pour le bien de l'unité, a reçu seul les clefs du royaume des cieux, lesquelles devaient être communiquées aux autres (1) ; mais le saint docteur ne dit pas que ce serait par saint Pierre que se ferait cette communication. Son expression est vraie, en admettant que c'était immédiatement par Jésus-Christ que les clefs seraient communiquées aux apôtres ; et, dans le fait, elles le furent dans la suite immédiatement par lui à eux.

XII. Saint Césaire d'Arles dit, que comme l'épiscopat a pris son commencement de la personne de Pierre, il est nécessaire que, sur les points de la discipline, le pape montre avec clarté à chaque église ce qu'elle doit observer (2). C'est toujours la même énonciation. L'épiscopat commence par saint Pierre, parce que c'est à lui, avant tous les autres, qu'est promise la juridiction épiscopale : ce qui n'est pas dire que ce soit de lui que cette juridiction ait découlé, soit dans les apôtres, soit dans les évêques leurs successeurs.

---

(1) Pro bono unitatis, Petrus, cui satis erat si, post quod negavit, solus veniam consequeretur, et præferri apostolis omnibus meruit, et claves regni cœlorum cæteris omnibus communicandas solus accepit. (S. Optatus *de schism. donat. lib.* 7, n° 13.)

(2) Sicut a persona B. Petri apostoli episcopatus sumpsit initium, ita necesse est ut disciplinis competentibus sanctitas vestra singulis ecclesiis quid observare debeant evidenter ostendat. (S. Cæsarius Arel. *epist. ad Symmachum papam.*)

XIII. Saint Léon, dans un de ses sermons sur l'anniversaire de son ordination, dit d'abord que saint Pierre, source de toutes les grâces, en a été si abondamment inondé, qu'ayant seul reçu beaucoup de dons, rien n'a passé à aucun autre sans sa participation. Cette première expression n'a rien qui contredise notre doctrine. Saint Pierre a reçu des choses qui n'ont point été accordées aux autres apôtres, l'indéfectibilité de foi et de siége, l'universalité de juridiction; mais les autres n'ont rien qu'il ne partage avec eux. C'est en ce sens qu'on doit prendre le mot participation. On ne doit pas l'entendre d'une participation active, telle que Jésus-Christ n'ait rien donné aux apôtres, que saint Pierre ne l'ait donné en même temps que lui.

Dans le même sermon saint Léon ajoute, que de tout le monde Pierre seul est élu et préposé à la vocation de l'universalité des nations, à tous les autres apôtres, à tous les pères de l'Eglise; en sorte que, quoiqu'il y ait dans l'Eglise de Dieu beaucoup de pontifes, cependant Pierre régit proprement ceux que le Christ régit principalement. C'est une grande et admirable association à sa puissance qu'a daigné lui accorder la bonté divine. Tout ce qu'elle a voulu qui fût commun à lui et aux autres chefs, ce n'est que par lui qu'elle a donné ce qu'elle n'a pas refusé aux autres. Le Seigneur a un soin particulier de Pierre; c'est pour la foi de Pierre qu'il supplie, comme si l'état de tous devait devenir plus assuré quand l'esprit du chef ne serait pas vaincu; dans Pierre donc la force de tous est garantie; et le secours de la grâce divine est tellement ordonné, que la stabilité qui, par Jésus-Christ, est attribuée à Pierre, par Pierre est conférée aux apôtres.

Dans une de ses épîtres, saint Léon établit que Dieu a voulu que le ministère apostolique appartînt à tous les apôtres, mais tellement, qu'il le plaçait principalement dans Pierre, le chef de tous; et qu'il voulait que de lui, comme de la tête, ses dons découlassent sur tout le corps, afin que celui-là se déclarât exclu du minis-

tère divin, qui se retirerait de la solidité de Pierre (1).

Les ultramontains argumentent beaucoup de ces textes; et je conviens que, surtout les expressions du sermon de saint Léon sur son ordination, prises dans leur sens naturel, sont conformes à l'opinion de Turrecremata, que j'ai exposée plus haut, et signifient que ce n'est pas par lui-même, mais par saint Pierre que Jésus-Christ a institué ses apôtres. Orsi, qui n'ose pas soutenir son opinion, prétend qu'au moins il en résulte que, si ce n'est pas l'épiscopat, c'est le pouvoir épiscopal qui vient de saint Pierre. Il approuve aussi l'idée de Bellarmin, que ce sont, non pas les apôtres, mais les évêques qui tirent leur mission de saint Pierre. Ces explications contredisent formellement saint Léon. Ce père compare expressément saint Pierre, non aux évêques, mais aux apôtres. Ce sont, selon lui, non pas les évêques, mais les apôtres qui ont reçu de saint Pierre tout ce que Jésus-Christ ne leur a pas refusé. Ou on croit ce que dit

---

(1) Ab ipso autem omnium charismatum fonte, tom copiosis est irrigationibus irrigatus (Petrus) ut, cum multa solus acceperit, nihil in quemquam, sine illius participatione transierit. De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus apostolis, cunctisque Ecclesiæ patribus præponatur; ut, quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, omnes tamen proprie regit Petrus, quos principaliter regit et Christos. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium potentiæ suæ tribuit divina dignatio. Et si quid cum eo cæteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit.... Specialis a Domino Petri cura suscipitur : et pro fide Petri proprie supplicatur; tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur; et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. (S. Leo *sermo* III, *al.* 4, *in anniv. assumptionis suæ*, *cap.* 2 *et* 3.)

Sed hujus muneris (apostolici ministerii) sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut id in beato Petro apostolorum omnium summo principaliter collocaret : atque ab ispo, quasi quodam capite dona sua vellet in corpus omne manare, ut exsortem se ministerii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. (Idem *epist.* I, *al.* 86, *ad episcopos provinc. vienn.*, *cap.* I.)

saint Léon véritable, et alors il faut l'admettre comme il le dit; ou on le croit faux, et dans ce cas il est de la bonne foi de le rejeter. Mais il est contre les règles de la logique de faire servir l'autorité d'un saint père à prouver une opinion, non-seulement différente, mais opposée à la sienne; de convenir que les apôtres ont été institués par Jésus-Christ, tandis que saint Léon, dont on invoque l'autorité, dit formellement le contraire. Disons-le donc nettement : ou la proposition de saint Léon est une exagération comme on en voit souvent dans les discours oratoires, et dont spécialement saint Léon, entraîné par sa brillante éloquence, présente beaucoup d'exemples, et, si cela est, comment peut-on en inférer son opinion? ou elle est véritablement l'expression de sa doctrine, mais d'une doctrine contraire à l'Ecriture et à toute la tradition; d'une doctrine que les ultramontains eux-mêmes, pour l'adapter à leur système, sont forcés d'adoucir ou plutôt de changer; et dès-lors il est nécessaire de l'abandonner franchement.

CHAPITRE III.

SUR LE GOUVERNEMENT MONARCHIQUE DE L'ÉGLISE.

I. Orsi établit, comme un principe incontestable, que le gouvernement de l'Eglise est monarchique, et, comme une conséquence immédiate et nécessaire, que le pape, monarque de l'Eglise, a une autorité souveraine, non-seulement sur chacun des membres qui la composent, pris distributivement, mais encore sur eux tous considérés collectivement, et qu'il n'est pas lié par les canons.

Orsi ne s'occupe pas beaucoup de prouver le principe, qu'il regarde comme universellement reconnu. Il en

donne cependant deux raisons ; la première, que d'après beaucoup de textes de l'Evangile, l'Eglise est le royaume de Dieu. Puisqu'elle est sur la terre un royaume, elle doit y avoir un roi, qui ne peut être que le pape ; la seconde, que la monarchie pure étant le gouvernement le plus parfait, Jésus-Christ a certainement donné à son Eglise cette constitution.

Par rapport à la conséquence qu'il tire de son principe, Orsi dit que l'essence de la vraie et parfaite monarchie consiste en ce que, non-seulement chaque membre de l'état, mais la totalité de l'état et l'universalité de ses citoyens pris, soit distributivement, soit collectivement, en dépendent. Il cite aussi plusieurs lois romaines et divers textes de jurisconsultes, qui portent que les empereurs ne sont pas soumis et astreints à l'observation de leurs lois.

A ces raisonnements il n'est certainement pas difficile de répondre.

II. D'abord, Bossuet a observé qu'il ne faut point juger par son propre cerveau, et sur de vains raisonnements humains, de la constitution que Jésus-Christ a donnée à son Eglise. Ce n'est point de l'assimilation avec les gouvernements humains qu'on doit inférer que Jésus-Christ a donné à la société chrétienne, qui est son Eglise, tel gouvernement ou tel autre : c'est par l'Ecriture et la tradition qu'il faut établir quelle est la constitution que l'Eglise tient de son divin fondateur. Or, certainement on ne trouvera nulle part que Jésus-Christ a donné à son Eglise un gouvernement calqué sur une des formes des constitutions civiles.

Il est vrai, répond Orsi, que Jésus-Christ n'a pas établi son Eglise sur le modèle des gouvernements civils, en ce sens qu'il en a banni l'esprit de domination, qui est le propre des rois de la terre. Orsi élude la difficulté et détourne la question. Il ne s'agit pas de l'exercice de la puissance, de la manière modérée dont on doit en user ; il s'agit du fond même, du genre, du degré de la puissance : l'autorité la plus mince est souvent exercée avec

hauteur; la plus étendue l'est quelquefois avec modestie. Ce n'était pas à saint Pierre seul, c'était à tous les apôtres, chacun dans le degré d'autorité qu'il leur conférait, qu'il interdisait l'esprit de domination; il l'interdisait à la puissance suprême et irréfragable, quelle qu'on la suppose, qu'il se substituait pour gouverner après lui son Eglise.

III. Orsi suppose, comme chose universellement reconnue, que le gouvernement de l'Eglise est une monarchie pure; cette supposition est fausse. Non-seulement nous, gallicans, tenons que la constitution de l'Eglise est monarchique mêlée d'aristocratie, mais Bellarmin, tout ardent qu'il est pour la domination absolue du pape, dit que tous les docteurs catholiques conviennent que le régime ecclésiastique est monarchique tempéré d'aristocratie et de démocratie; il cite saint Thomas, Turrecremata et Sandérus. Orsi s'objecte cette autorité. Il est, dit-il, facile d'y répondre, en distinguant l'état de la république de la manière de la gouverner. L'état de la république peut être royal, et cependant le gouvernement est populaire, si le prince distribue les emplois, les administrations indifféremment à tous sans distinction d'état. Si, au lieu de cela, il donne les places aux hommes distingués par leur naissancce, le gouvernement sera tempéré par l'aristocratie, mais n'en sera pas moins une monarchie pure. De ce raisonnement s'ensuivrait la ridicule conséquence que les gouvernements les plus despotiques sont les plus populaires. Comme dans ces pays il n'y a point de distinctions de naissance, c'est là où les emplois sont distribués le plus indifféremment et sans aucune distinction. Mais, pour répondre plus directement au raisonnement d'Orsi, je dis que sa distinction entre l'état de la république et la manière de la gouverner tourne contre lui. De quoi s'agit-il entre nous? c'est du degré d'autorité qu'a le pape dans l'Eglise, et non de la manière de l'exercer. Il s'agit de ce qui la tempère; or ce qui tempère une autorité n'est

pas l'usage qu'elle en fait volontairement et librement, c'est l'usage que des lois supérieures à elle l'obligent d'en faire, c'est la borne qui lui est posée et qu'elle n'a pas droit de passer. Dans la doctrine gallicane, je vois la juridiction universelle du pape tempérée par des canons qu'il n'a pas droit d'enfreindre; par le corps épiscopal qui a le pouvoir de lui résister. Dans le sytème ultramontain, le pouvoir du Pape n'est tempéré que par sa volonté, puisqu'il peut tout ce qu'il veut. Est-ce là une autorité monarchique modérée par l'aristocratie ?

Orsi ajoute que la monarchie pure est certainement le gouvernement donné par Jésus-Christ à son Eglise, parce que c'est le gouvernement le plus parfait. 1° D'où le sait-il ? La perfection d'un gouvernement est une qualité, non pas absolue, mais relative, relative à l'étenque de l'état, à sa situation, à son climat, au génie de ses habitants. Un gouvernement très-bon pour une nation, transporté dans une autre, y sera détestable. 2° C'est une manière vicieuse de raisonner que de partir de ses idées humaines et bornées sur ce qui fait le meilleur gouvernement, pour en inférer que c'est celui-là que Jésus-Christ a donné à son Eglise. Dans cette matière, au lieu d'argumenter du droit au fait, c'est du fait qu'il faut conclure le droit. Il ne faut pas dire tel gouvernement est en soi le meilleur : donc Jésus-Christ l'a donné à son Eglise. Il faut dire, au contraire : Jésus-Christ a donné tel gouvernement à son Eglise, donc celui-là est le meilleur pour elle. 3° Qu'est-ce que cette monarchie pure qu'Orsi a en tête ? c'est évidemment le despotisme ; il le montre clairement par la citation qu'il fait des lois romaines et des jurisconsultes sous les empereurs romains; il assimile par là le gouvernement de l'Eglise à celui de l'empire romain, lequel était certainement le despotisme.

Orsi reconnaît cependant dans un endroit, qu'il y a dans tous les empires des lois constitutionnelles et fondamentales que les souverains ne peuvent pas changer,

et il cite des publicistes qui le déclarent. Il y a donc de même dans l'Eglise des lois supérieures au pouvoir du pape : or les lois de l'Eglise sont ses canons. Il y a donc des canons qu'il n'est pas au pouvoir du pape d'abroger.

IV. Nous lisons dans beaucoup d'endroits de l'Evangile l'expression de royaume ; mais c'est du royaume de Dieu qu'il est parlé, et non du royaume du pape. Ce mot a, dans le livre sacré, diverses significations ; quand il a trait à l'Eglise, il signifie tantôt l'Eglise militante, tantôt l'Eglise triomphante, quelquefois les deux. Le royaume, tant du ciel que de la terre, c'est Jésus-Christ qui en est le véritable monarque, le roi suprême : les ultramontains en conviennent avec nous. Nous reconnaissons, nous révérons avec eux le pape, comme son lieutenant, comme son vicaire, comme le chef visible sous le chef invisible de l'Eglise terrestre ; mais le lieutenant, le ministre du monarque le plus absolu n'est pas lui-même un monarque absolu. De quelques titres qu'il soit décoré, il n'a que la mesure de pouvoir qui lui a été conférée par son maître. Ainsi la dénomination de royaume donnée à l'Eglise, les titres de chef de l'Eglise, de vicaire de Jésus-Christ donnés au pape, ne spécifient pas le degré de puissance dont il est revêtu : c'est dans l'Ecriture et dans la tradition que nous devons le chercher.

V. Orsi prétend que, dans le système gallican, le gouvernement de l'Eglise n'est proprement ni monarchique ni aristocratique ; mais que l'Eglise est une république irrégulière, à peu près comme l'empire germanique. L'absurdité de cette assertion saute aux yeux. Jamais aucun Français catholique n'a imaginé que chaque évêque ait dans son diocèse une autorité absolue et non soumise au souverain pontife, comme celle des princes allemands dans leurs états est indépendante de l'empereur. Nous reconnaissons, au contraire, et nous professons que le saint père a, de droit divin, sur tous les diocèses et sur tous les évêques, une juridiction ;

juridiction réglée, mais juridiction qui a une très-grande étendue.

Orsi fait un autre raisonnement : Si le pontife romain est soumis au concile et son justiciable, le concile pourra malgré lui se prolonger pendant plusieurs années ; il pourra malgré lui indiquer le temps, le lieu où se tiendront d'autres conciles, dicter des lois d'après lesquelles le souverain pontife est tenu de gouverner l'Eglise, et le condamner s'il ne les suit pas ; voilà le gouvernement de l'Eglise devenu aristocratique.

J'admets toutes ces conséquences, excepté la dernière qui, évidemment, ne résulte pas des précédentes. Ces questions sur les droits des conciles, vis-à-vis du pape, seront discutées quand nous traiterons des conciles de Constance et de Bâle, où la juridiction du concile sur le pape fut établie, exercée et reconnue par plusieurs souverains pontifes.

VI. A ces divers raisonnements, Orsi ajoute des arguments tirés des métaphores employées en différents temps pour exprimer la puissance du pape dans l'Eglise.

J'observerai d'abord que c'est une vicieuse manière de raisonner, que d'argumenter d'après des expressions métaphoriques. Pour qu'une métaphore ait le degré de justesse convenable, il suffit qu'il y ait dans l'allusion un seul point de rapport ; mais la conséquence que l'on tire d'une métaphore peut très-bien porter et porte souvent sur des points différents, et qui n'ont aucun trait à la question que l'on agite. Je pourrais m'en tenir à cette réponse. Si j'entre dans le détail des diverses métaphores qu'on nous oppose, c'est pour ne laisser absolument aucune difficulté en arrière ; et j'avoue que c'est avec quelque dégoût que je réponds à des objections aussi minutieuses.

Le pape, dit-on, est pasteur de l'Eglise universelle. Saint Eucher, commentant le discours de Jésus-Christ par lequel il charge saint Pierre de paître ses brebis et ses agneaux, déclare qu'il régit et les sujets et les prélats ; qu'il est donc le pasteur de tous, puisque, hors

les brebis et les agneaux, il n'y a rien dans l'Eglise (1) : or le pasteur a une autorité absolue sur tout le troupeau.

Que le pape ait une juridiction sur les évêques comme sur les simples fidèles, c'est un dogme qui ne souffre pas de difficulté. Mais la qualité de pasteur donnée métaphoriquement à saint Pierre, n'emporte pas l'autorité qu'a physiquement un pasteur sur son troupeau. Un évêque dans son diocèse, un curé dans sa paroisse, sont pasteurs. S'ensuit-il de cette qualité qu'ils aient, sur les fidèles confiés à leurs soins, l'autorité que, selon Orsi, cette qualité donne au pape sur tout le bercail de l'Eglise? L'objet principal du divin maître, en donnant à ses ministres la qualité de pasteurs, est de leur apprendre la douceur avec laquelle ils doivent exercer leur ministère. La parabole du bon pasteur le montre, et saint Pierre, employant envers les ministres du sanctuaire la même métaphore, leur recommande de paître le troupeau du Seigneur, non avec contrainte, mais spontanément et selon Dieu (2).

VII. L'Eglise, dit ensuite Orsi, est une maison, il doit donc y avoir un seul maître, un seul économe; c'est ce qu'indiquent ces paroles du divin maître : Qui croyez-vous être le fidèle et prudent dispensateur que le maître établit sur sa famille pour lui distribuer dans le temps la nourriture? Paroles qui regardent saint Pierre. Car Jésus-Christ ayant dit un peu auparavant : Heureux les serviteurs qui, lorsque le maître viendra, seront trouvés veillants, etc., saint Pierre lui demanda :

---

(1) Agnos, deinde oves commisit ei : quia non solum pastorem, sed pastorum pastorem eum constituit. Pascit igitur Petrus agnos, pascit et oves. Pascit filios, pascit et matres. Regit et subditos et prælatos; omnium igitur pastor est. Quia præter agnos et oves, in Ecclesia enim nihil est. (S. Eucherius Lugdun. *Sermo de nat. SS. apost. Petri et Pauli.*)

(2) Seniores.... obsecro.... consenior ego : pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coacte, sed spontanee, secundum Deum. (S. Petr. v, 1.)

Seigneur, c'est à nous, est-ce à tous les hommes que vous adressez cette parabole? Et c'est à cette question que le Sauveur répond ce qui vient d'être rapporté (1). Et il est tellement vrai que c'était cet apôtre que notre Seigneur avait en vue, que saint Chrysostôme dit : « Pourquoi le Sauveur a-t-il répandu son sang? C'est « certainement pour acquérir les brebis dont il confiait « le soin à Pierre et à ses successeurs. C'est donc avec « raison que le Christ dit : Quel est le fidèle et prudent « serviteur que le Seigneur établit sur sa maison (2)? » Orsi conclut de là que l'autorité de saint Pierre s'étend aussi loin que le bienfait de la rédemption ; et que Bellarmin a eu raison d'inférer de là que, de même que dans une maison tous les autres serviteurs ensemble sont soumis à l'économe, de même dans l'Eglise tous les autres ministres, soit divisés, soit réunis, sont soumis au pape.

Ce raisonnement pèche et dans le principe et dans la conséquence. 1° La parole de Jésus-Christ ne concerne pas plus saint Pierre que les autres apôtres ; la suite du texte le montre. Saint Pierre ne dit pas, est-ce moi? il dit est-ce nous que cette parabole regarde? Jésus-Christ avait dit auparavant, non pas heureux le serviteur, mais heureux les serviteurs que le maître trouve éveillés. Et, dans le fait, tout évêque dans son diocèse ne doit-il pas être un dispensateur fidèle, prudent et vigilant? Saint Chrysostôme applique cette parole à saint Pierre. Mais il ne dit pas qu'elle est applicable à lui seul. 2°

---

(1) Beati servi illi, quos, cum venerit dominus, invenerit vigilantes... Ait autem ei Petrus : Domine, ad nos dicis parabolam hanc, an ad omnes? Dixit autem Dominus : quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam, ut det illis in tempore tritici mensuram? (Luc. XII, 37, 41, 42.)

(2) Quanam de causa ille sanguinem suum effudit? Certe ut eas acquireret oves quarum curam, tum Petro, tum Petri successoribus committebat. Jure igitur ac merito sic loquebatur Christus : quisnam fidelis servus, et prudens, quem Dominus super familiam suam constituit. (S. Joan. Chrysost. *de sacerdotio*, *lib.* II, *cap.* I.)

Quand le texte serait relatif à saint Pierre seul, on ne pourrait encore rien en conclure relativement à la mesure de son autorité sur l'Eglise. Un économe n'est pas le maître de la maison. Il est un serviteur à qui le maître a donné, selon sa volonté, plus ou moins d'autorité sur les autres : ce titre, quand il aurait été donné à saint Pierre, ne montrerait donc pas le degré de sa puissance.

VIII. L'Eglise, poursuit Orsi, est un corps ; et, selon toute la tradition, le pape en est la tête. C'est le langage de toute la tradition : comme donc la tête régit tout le corps, et non-seulement chaque membre en particulier, mais tous les membres ensemble, de même le pape régit tous les évêques, même lorsqu'ils sont réunis.

Sans entrer dans l'examen du mérite de cette expression, laquelle, prise à la lettre, serait matérialiste, que la tête régit tout le corps, je réponds à cette difficulté, qu'elle consiste dans son équivoque. Le mot *caput* signifie la tête ou le chef ; la tête du corps physique ou le chef d'un corps moral, d'une assemblée, lequel, selon l'expression commune, est à la tête de cette assemblée. Mais les droits attribués au chef varient selon les lois qui régissent les diverses assemblées. Les présidents d'une cour de judicature ou d'un sénat sont les chefs, sont à la tête du tribunal ou de la république. Ont-ils l'autorité absolue qu'Orsi attribue au pape sur les juges et sur les sénateurs ? Je ne nie cependant pas que le pape soit investi d'une autorité sur les évêques ; je dis que le titre de chef ne prouve pas qu'il la possède ; je dis qu'il prouve encore moins quelle est la mesure de cette autorité.

CHAPITRE IV.

SUR LE PAPE PARLANT *ex cathedra.*

I. Les théologiens qui soutiennent l'infaillibilité du pape, embarrassés des erreurs où sont tombés quelques souverains Pontifes, ont recours à une distinction. Ils distinguent trois cas, le pape écrivant en son nom personnel et comme docteur privé; le pape enseignant, mais non pas avec toute la solennité de son autorité, enfin, le pape enseignant avec toute l'autorité et toute la solennité de son siége : c'est ce qu'ils appellent parler *ex cathedra*. Il y en a bien eu quelques-uns qui ont prétendu que le pape, même parlant comme docteur particulier, possède l'infaillibilité. Mais cette opinion est universellement abandonnée. Les partisans de l'infaillibilité reconnaissent que ce privilége n'est pas attaché à toute décision émanée du trône pontifical ; que l'individu revêtu du suprême pontificat est sujet à erreur, et peut même tomber dans l'hérésie tant qu'il n'a pas pris les formes essentielles qui l'en garantissent. Ils disent que c'est seulement lorsqu'il a pris ces précautions solennelles, qu'il enseigne *ex cathedra*, qu'il prononce avec infaillibilité, et que ses décisions sont des lois irréfragables pour toute l'Eglise. Telle est l'opinion ultramontaine.

II. Nous, au contraire, qui n'admettons pas l'infaillibilité du saint Père, mais qui reconnaissons l'indéfectibilité de la foi du saint-siége, et qui révérons dans le pontife qui l'occupe une très-grande autorité, nous pensons que cette autorité peut être de deux espèces, et, dans l'un et l'autre genre, dans des degrés différents. Nous distinguons d'abord l'autorité de persuasion et l'autorité de juridiction. Nous distinguons ensuite le pape écrivant comme docteur particulier, et le pape ensei-

gnant comme pape, et avec l'autorité juridictionelle de son siége. Dans le premier cas, il est un théologien ordinaire; il jouit, comme tous les autres, d'une autorité de persuasion, laquelle peut être plus ou moins grande selon le degré de confiance qu'on a dans ses lumières. C'est ce genre d'autorité dont on dit par exemple que saint Thomas jouit dans l'école à un haut degré. Dans le second cas, c'est-à-dire, quand le pape agit comme pape, et donne en qualité de Pontife des décisions, c'est son autorité juridictionnelle qu'il exerce, tout fidèle doit la révérer. Mais nous croyons que ses décrets dogmatiques, toujours respectables, mais non infaillibles, exigent la soumission extérieure et n'imposent pas l'obligation de l'assentiment intérieur, tant qu'ils ne sont pas munis du consentement de l'Eglise universelle, seule dépositaire, conjointement avec lui, de l'autorité irréfragable. Cette autorité suprême sur la foi des fidèles, laquelle ne peut jamais se tromper, n'admet pas de plus ou de moins. L'infaillibilité n'a point de degrés. Mais l'autorité qui n'est pas infaillible peut être plus ou moins grande, et nous pensons que telle est celle du pape. Les décisions pontificales peuvent avoir plus ou moins de poids. Une bulle émanée du successeur de saint Pierre, adressée à de grandes églises, concertée et délibérée avec l'Eglise romaine, et un bref particulier envoyé à un individu, pour décider une question de foi ou de discipline, sont deux actes juridictionnels du chef de l'Eglise; mais, quoique émanés de la même autorité, ils ne sont pas égaux en autorité : l'un et l'autre, pour employer le langage ultramontain, peut être dit rendu *ex cathedra*. Mais il n'est pas dû à l'un et à l'autre la même confiance.

Le système ultramontain, que le pape est infaillible, mais seulement quand il parle *ex cathedra*, et non autrement, pèche en deux points essentiels, par sa nouveauté, par sa versatilité.

III. En premier lieu, s'il n'était pas né dans ces derniers temps, on en trouverait des traces dans l'antiqui-

té ecclésiastique. Cette question : Quelle est l'autorité infaillible à la quelle tout fidèle doit soumettre sa croyance ? est la plus importante qui puisse exister dans a religion, puisque c'est d'elle que dépend toute la foi de l'Eglise. On a donc, dans tous les temps, dû savoir positivement enseigner publiquement ce qu'il est nécessaire de croire à ce sujet. Or, dans aucun monument ancien il n'est fait aucune mention de cette si importante distinction. Je ne dis pas encore ici ce que je montrerai par la suite, que jamais l'antiquité n'a attribué au pape la prérogative de l'infaillibilité. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit actuellement. Je dis, et ce fait ne sera pas contesté, que dans aucun des nombreux décrets que nous possédons des siècles de l'Eglise, on ne trouve rien qui indique cette différence du pape infaillible quand c'est *ex cathedra* qu'il parle, et du pape sujet à erreur quand il parle autrement. Les pères et les docteurs de ces temps, si zélés pour l'instruction des peuples, si ardents pour le maintien de la foi, si empressés à prendre tous les moyens de la propager, de la fixer, de la conserver, auraient-ils manqué d'apprendre au peuple le principe sur lequel il devait former sa foi ; de lui indiquer le cas où il était obligé de se soumettre aux décisions pontificales, le cas où il n'y était pas tenu. Nous voyons souvent les hérésies anciennes condamnées par les papes. Si ces censures pontificales tiraient leur force de ce qu'elles étaient rendues *ex cathedra*, aurait-on négligé d'en faire mention pour en faire sortir toute l'autorité? Les pères qui faisaient valoir ces condamnations, auraient-ils omis cette essentielle circonstance ? Les hérétiques eux-mêmes, qui se soulevaient contre ces condamnations, n'auraient-ils pas incidenté sur le fait, si les décrets étaient ou n'étaient pas *ex cathedra*, comme font les ultramontains de nos jours pour pallier les erreurs où sont tombés plusieurs papes ? Cette distinction était donc inconnue aux temps anciens, et elle a été imaginée dans les temps modernes pour se tirer d'une insoluble objection.

IV. En second lieu, le principe de l'infaillibilité du pape, uniquement lorsqu'il parle *ex cathedra*, aurait dû non-seulement être établi positivement par la tradition, mais encore être clairement expliqué. Le principe régulateur de la foi doit être aussi évidemment défini que les articles de la foi, puisque c'est de ce dogme fondamental que dépend la certitude et la fixité de tous les autres. La condition essentielle à l'infaillibilité, les caractères auxquels on doit reconnaître le pape parlant *ex cathedra*, le pape faillible ou infaillible, doivent si nettement être déterminés, que les fidèles ne puissent pas s'y tromper, et ne soient pas continuellement exposés, ou à prendre pour d'irréfragables vérités ce qui peut être des erreurs, ou à regarder comme des opinions erronées des dogmes définis pas l'infaillible autorité. Il est contraire à la raison de prétendre qu'un privilége aussi hors de l'ordre commun, aussi essentiel au maintien de la foi catholique, est attaché à une condition, mais à une condition qui n'est fixée par aucun règlement, et que l'on n'en puisse produire aucune explication donnée avec autorité, même dans les temps modernes. Il y a plus, les docteurs ultramontains, d'accord sur l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra*, ne sont pas d'accord sur ce qui constitue le pape parlant. Ainsi, les uns le font dépendre d'une chose, les autres d'une autre; et ce qui, selon eux tous, doit fixer invariablement toutes les opinions dans une même croyance, est abandonné parmi eux à la fluctuation de leurs diverses opinions.

V. Saint Antonin dit que le pape, comme personne particulière, et agissant de son propre mouvement, est sujet à errer dans la foi, mais qu'usant du concile, et requérant l'aide de l'Eglise universelle par l'ordination de Dieu, il ne peut pas errer, et que l'Eglise universelle ne peut pas recevoir comme catholique ce qui est hérétique (1). Cette opinion rentre dans notre doctrine

(1) Ad istud dicendum, sicut prius, quod licet ut persona singularis, ex motu proprio agens (papa) errare posset in fide; sicut seri-

gallicane, qui place l'infaillibilité dans la réunion du pape avec toute l'Eglise.

D'autres disent que parler *ex cathedra* est parler conformément à l'Ecriture et aux canons. Si c'est là ce que l'on veut entendre, l'infaillibilité n'est pas un privilége du pape. L'Ecriture et la tradition étant d'irréfragables oracles de la vérité, tout homme qui y conforme son langage ne peut pas être dans l'erreur. D'ailleurs ce qui est l'objet des contestations ne peut pas être le caractère de l'autorité qui les juge infailliblement; et on a vu dans tous les temps les hérétiques prétendre avoir pour eux l'Ecriture et la tradition.

Il y a des ultramontains qni reconnaissent le pape parlant *ex cathedra*, quand c'est après un mûr examen. Mais comment pourra-t-on savoir le degré d'attention qu'il a apporté à son décret, et y reconnaître le caractère auquel est attaché l'infaillibilité?

Ceux-ci veulent que le pape parle *ex cathedra* quand il fait une décrétale; ceux-là, quand il répond à des consultations; quelques-uns, quand il publie une bulle affichée, comme il est d'usage, aux portes du Vatican.

Mais l'opinion la plus commune parmi les modernes ultramontains attache l'enseignement *ex cathedra* aux conseils dont le pape s'environne. Melchior Canus rapporte l'opinion de théologiens qui disent, que si jamais le pontife romain a erré dans des définitions de foi, c'est qu'avant de prononcer son jugement il n'a pas apporté toute l'attention qu'il devait; qu'il n'a pas suffisamment examiné la chose; qu'il n'a pas consulté ceux qu'il fallait. Si vous leur objectez que le siége apostolique ne peut pas errer, ils avouent qu'il ne le peut pas;

---

bitur de Leone, contra quem Hilarius Pictaviensis ad concilium generale venit, tamen utens concilio, et requirens adjutorium universalis Ecclesiæ, Deo ordinante, qui dicit : *Ego rogavi pro te, etc.*, non potest errare : Nec est quod universalis Ecclesiæ accipiat aliquid tanquam catholicum, quod est hæreticum. (S. Antonin, *Part.* 3, *tit.* 23, *cap.* 3, versus finem.)

mais ils disent que sous le nom de siége apostolique, on entend non le souverain pontife seul, mais lui, en tant qu'il fait ce qui appartient à sa chaire, c'est-à-dire, en tant qu'il procède non par ses seules lumières, mais avec le conseil d'hommes pieux et savants. Ainsi, par le jugement du siége apostolique on entend non ce qui est prononcé par le seul pontife romain, secrètement, malicieusement, inconsidérément, ou même avec l'avis d'un petit nombre de personnes favorables à son opinion, mais ce qui procède de lui avec le conseil de beaucoup de personnes sages, et la chose ayant été précédemment pleinement examinée (1).

Le cardinal Orsi a, sur les conseils qui confèrent au pape l'infaillibilité, une opinion qui ne s'écarte pas de celle de Canus. Dans l'endroit de son ouvrage où il entreprend de répondre aux raisonnements de Bossuet sur la chute d'Honorius, il établit d'abord que de tout temps il y a eu des formalités observées par les pontifes romains pour publier leurs constitutions dogmatiques; qu'ils ne définissaient rien avec solennité sans avoir consulté le clergé de l'Eglise romaine; et, si l'affaire était importante, sans avoir assemblé un concile des évêques d'Italie, ou au moins des provinces voisines de Rome. Il dit que les formes employées pour donner aux décrets pontificaux le caractère d'autorité suprême ont pu va-

---

(1) Ac sunt etiam qui non obscure dicant quod, si quando Romanus Pontifex in definitione fidei erravit, in fieri potuit, quod non tantam quantam debebat adhibuit diligentiam, antequam sententiam proferret, quoniam, vel cum non plene examinavit, vel non eos quos oportebat consulunt. Quibus si objicias apostolicam sedem errare in fide non posse, fatentur id quidem, sed aiunt sedis apostolicæ nomen non solum summum pontificem significare, sed ipsum ut facit ea quæ ad cathedram spectant, hoc est non suo, sed ex consilio bonorum virorum et doctorum procedit. Ita sedis apostolicæ judicia intelligi, non quæ occulte, malitiose, inconsulte, per solum romanum episcopum, aut etiam cum paucis sibi faventibus proferuntur; sed quæ ab eo, ex consilio plurimorum virorum, sapientiumque, plane prius re examinata procedunt. (Canus, *de loc. Theol.*, *lib.* 5, *cap.* 5, *quest.* 3.)

rier selon les temps, mais qu'on ne doit regarder comme définitions dogmatiques que celles qui sont conformes à l'usage du temps. Il argumente de là pour dire que, n'y ayant aucune trace qu'Honorius ait assemblé un concile, ou tenu une assemblée publique et solennelle du clergé de Rome, ses lettres favorables au monothélisme ne sont pas écrites *ex cathedra*.

Je ne m'occupe pas ici de ce qui concerne Honorius ; ce sera le sujet d'une discussion particulière. Je parle seulement des principes de Canus, d'Orsi, et des autres qui attachent l'infaillibilité qu'ils attribuent au pape, aux conseils dont il s'environne.

VI. Cette partie de leur système n'est pas d'accord avec le principe dont ils font le fondement de leur système ; ce fondement est que Jésus-Christ a doué saint Pierre de l'infaillibilité, lorsqu'il lui a dit : *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.* Nous croyons, contre les ultramontains, que c'est, non de l'infaillibilité, mais de l'indéfectibilité, que Jésus-Christ a investi saint Pierre par ces paroles ; mais nous pensons avec eux que ces paroles concernent saint Pierre et tous ses successeurs, comme ne faisant avec lui qu'une seule personne, ainsi que le dit Bossuet. Mais elles concernent ses successeurs comme lui-même ; elles n'ont pas, relativement à eux, un autre sens que par rapport à lui. Or, le privilége quelconque que Jésus-Christ a sollicité pour Pierre et pour toute la suite de sa succession est purement personnel ; ce n'est ni d'un conseil ni de tels conseils que le divin maître le fait dépendre ; il n'en fait aucune mention dans ses paroles. Est-il raisonnable d'imaginer qu'en conférant l'immense prérogative de l'infaillibilité, il l'ait attachée à une condition, sans dire un seul mot de cette condition ?

Orsi prétend que les formes, c'est-à-dire les conseils nécessaires pour que le pape enseigne *ex cathedra* et avec infaillibilité, varient selon les temps ; Jésus-Christ a donc, selon lui, attaché l'important privilége de l'infaillibilité à une formalité qui, dans le temps antérieur

serait telle, dans le temps postérieur serait telle autre. Il est absurde de croire qu'il eût livré à de telles variations une institution dont il aurait fait dépendre l'immuable fixité de sa foi : d'ailleurs, que l'on nous dise quelle est l'autorité qui se prescrit ces changements successifs ? quelle est celle qui aurait pu les prescrire ?

L'opinion de Canus, et des théologiens dont il s'autorise, est que le pape définit *ex cathedra*, et est infaillible seulement quand il a pleinement examiné la chose et consulté beaucoup d'hommes pieux, savants, et qui ne soient pas favorables à son opinion. Ce système est absolument insoutenable ; il est nécessaire que l'autorité infaillible soit distinguée par des caractères auxquels ceux qui sont tenus de se soumettre ne puissent se tromper. Or, comment les fidèles pourront-ils savoir avec quelle maturité le pape a procédé à l'examen de l'affaire, si ses conseils ont ou n'ont pas été nombreux, s'ils étaient composés d'hommes plus ou moins savants et pieux, si ces conseillers n'étaient pas des personnes favorables à l'opinion du saint Père ou trop complaisantes pour elle ? Et quel vaste champ on ouvre aux hérétiques pour combatre les décrets qui les condamnent !

Orsi veut que les lettres d'Honorius n'aient pas été écrites *ex cathedra* et avec infaillibilité, parce qu'il n'y a aucune trace qu'il eût consulté l'Eglise romaine ; mais ailleurs il prétend (ce dont je démontrerai la fausseté) que les lettres de saint Célestin à saint Cyrille, sur le nestorianisme, et de saint Léon à saint Flavien sur l'eutychianisme, ont été des décisions irréfragables, auxquelles se sont soumis respectueusement, comme à des lois supérieures, les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine ; or, il n'existe des conseils, dont ces deux grands Pontifes ont pu user, pas plus de vestige que de ceux qu'a pu employer Honorius.

Le même cardinal exige, pour que le pape définisse *ex cathedra*, que ce soit avec solennité, et après avoir consulté l'Eglise romaine ; mais il ne dit, ni en quoi consiste cette solennité, ni quelle partie de l'Eglise ro-

maine le pape est tenu de consulter pour enseigner *ex cathedra*. Il laisse cela dans le vague, et cependant ce serait la chose qui devrait être fixée avec le plus de précision; et cependant encore, non-seulement dans le droit, ce point essentiel n'est nullement réglé, mais dans le fait la pratique des papes n'a sur cela rien de stable. Nous voyons les souverains pontifes se conduire diversement dans les diverses affaires, même les plus importantes : tantôt ils prennent l'avis de tous les cardinaux, tantôt ils ne consultent qu'un petit nombre d'entre eux : quelquefois ils forment des congrégations où ils font entrer, soit des évêques, soit des théologiens, soit des jurisconsultes; toutes les décisions rendues de l'une ou de l'autre de ces manières, les ultramontains nous les donnent comme des oracles irréfragables, auxquels nous devons nous soumettre, de même qu'à ceux de l'Evangile.

Enfin, nous disons aux ultramontains : de deux choses l'une : les conseils dont, selon vous, le pape est tenu de s'environner pour enseigner *ex cathedra*, sont-ils composés d'individus certains, revêtus de telles et telles qualités? ou est-il au pouvoir du pape de choisir les consulteurs qu'il juge les plus capables de l'éclairer? Dans le premier cas, vous devez nous dire quels sont ces hommes établis pour apporter au pape le privilége de l'infaillibilité; déclarez-nous quelles sont les qualités qu'ils doivent posséder; citez-nous les lois qui leur confèrent ce vénérable pouvoir; nommez-nous les docteurs qui le leur attribuent. Dans le second cas, nous vous proposons ce second dilemme : le pape est-il faillible ou infaillible dans le choix de ses consulteurs? si vous le dites sujet à erreur, il faut que vous alliez jusqu'à soutenir que l'erreur dans ses choix le préservera d'erreur dans ses décisions et que ce seront des ignorants, des errants, des impies qui le rendront infailllible; si vous le soutenez infaillible dans ses choix, vous commencerez par lui attribuer une infaillibilité indépendante de tout conseil; et cela pour qu'il se procure une infaillibilité dépendante de ses conseils.

VII. Je suis bien persuadé, au reste, que le pape est tenu de prendre des conseils pour s'éclairer dans les importantes et quelquefois délicates décisions que sa suprême dignité le met dans le cas de prononcer. Le gouvernement de l'Eglise est un gouvernement de conseil. Si tout évêque, pour l'administration de son diocèse, est tenu de s'assister de conseils, à plus forte raison celui à qui est imposée la charge d'administrer toute l'Eglise y est-il strictement tenu. Mais c'est une obligation de conscience, et non un moyen d'infaillibilité : la précaution prescrite pour éviter de se tromper, ne confère pas le grand privilége de ne pouvoir se tromper.

VIII. Je résume maintenant ce que je viens d'établir dans ce chapitre.

La distinction entre le pape infaillible lorsqu'il enseigne *ex cathedra*, et sujet à l'erreur quand il parle autrement, l'un des principaux fondements du système de l'infaillibilité, pèche par toutes sortes de raisons.

Elle n'a aucun fondement dans l'Ecriture et aucun rapport aux promesses faites par Notre-Seigneur à saint Pierre.

Elle a été inconnue à toute l'antiquité; et avant la prétention des papes à l'infaillibilité, on n'en voit le plus léger vestige ni dans les lois de l'Eglise, ni dans les écrits des docteurs.

Elle ne présente pas une idée précise, et n'a jamais été nettement expliquée.

Les théologiens ultramontains ne sont pas d'accord entre eux, et se divisent en diverses opinions sur ce qui la constitue.

Ceux qui la font consister dans des conseils dont le pape s'assiste, ne déterminent pas quels sont ces conseils, de qui ils sont composés, par qui ils sont choisis, par quelles lois ils ont été établis et réglés.

En un mot, cette distinction laisse dans le vague ce qui devrait être le plus nettement défini, le plus clairement connu de tous les fidèles.

J'ajoute que la maxime gallicane, qui place l'infailli-

bilité dans la réunion du pape et de l'Eglise universelle enseignante, fait disparaître toutes ces absurdités, et présente une doctrine continuellement crue et toujours clairement connue.

CHAPITRE V.

SUR LA NÉCESSITÉ DES CONCILES GÉNÉRAUX.

I. Nous objectons aux ultramontains qui soutiennent l'infaillibilité du pape, que, selon toute la tradition, les conciles généraux sont quelquefois nécessaires. Launoi (*lib.* 3, *epist.* 4), rapporte trente-six passages des saints pères à ce sujet, et les ultramontains conviennent assez généralement de ce principe. Mais à quoi le concile peut-il être non-seulement nécessaire, mais même utile, si, indépendamment du consentement de l'Eglise, le pape est infaillible? Quel besoin peut-il y avoir dans aucun cas d'assembler, avec tant de peines et de dépenses, les évêques de tout l'univers; de priver, pendant un temps, une multitude d'églises de leurs pasteurs, si le pape, revêtu à lui seul de l'infaillibilité, a le pouvoir de réprimer et de proscrire l'erreur par un jugement souverain et irréformable? Et quand, ce qui est arrivé souvent, avant les conciles généraux, le pape, par un jugement solennel, décide des questions dogmatiques, quelle nécessité, quelle utilité y a-t-il de mettre en mouvement toute la catholicité, si sa décision est irréfragable? Quel degré d'autorité peut ajouter le concile à l'autorité infaillible?

II. Avant d'entrer dans l'examen des arguments que font sur cet objet les ultramontains, il est bon d'expliquer en quoi et pourquoi les conciles généraux sont quelquefois nécessaires, et il en résultera l'exposition précise de l'état de cette question.

Une erreur se produit dans une partie de l'Eglise. L'autorité de l'évêque diocésain peut être suffisante pour l'étouffer et ramener l'errant et ceux qu'il avait pu égarer. Dans ce cas, il n'y a aucune raison de recourir à une autorité supérieure. Il y aurait même un inconvénient de donner à l'erreur une publicité dangereuse.

Mais il peut arriver, et cela n'arrive que trop souvent, que les enseignements, que les condamnations de l'évêque diocésain n'aient pas une force suffisante pour réprimer l'erreur. Dans ce cas, les évêques voisins s'unissent à celui du diocèse, et le concile de la province prononce la condamnation des propositions erronées.

Mais cette flétrissure, infligée à l'erreur par les conciles provinciaux, n'a pas toujours la force de détruire les erreurs, ou même d'arrêter leurs progrès; alors, la cause est déférée au tribunal supérieur du chef de l'Eglise, qui prononce avec une autorité encore plus grande. Il arrive quelquefois que ce sont les conciles eux-mêmes qui adressent au saint-siége leurs décrets, pour qu'il les corrobore de son autorité, et que, s'il est nécessaire, il donne à la condamnation la publicité universelle, qu'il n'est pas en leur pouvoir de lui procurer. Nous en avons un exemple célèbre dans l'affaire du pélagianisme: Deux conciles d'Afrique, où cette hérésie s'était élevée, tenus, l'un à Carthage, l'autre à Milevis, l'avaient condamnée. Ils envoyèrent, chacun de leur côté, leurs décrets au pape saint Innocent, qui les confirma, et publia cette confirmation dans toute la catholicité. Tous les évêques y ayant accédé, les uns formellement, les autres tacitement, et par leur non réclamation, l'hérésie pélagienne fut irréfragablement condamnée, sans qu'il eût été nécessaire de convoquer un concile général.

La célébration de ces conciles n'est donc pas toujours indispensable, puisque sans elle les erreurs peuvent être réprimées; mais il peut arriver que, malgré la décision

pontificale, munie du consentement de l'Eglise universelle, l'hérésie subsiste toujours, qu'elle se propage même et fasse des progrès. D'abord les errants peuvent élever des doutes sur l'autorité même de l'Eglise dispersée ; ainsi que nous avons vu les novateurs de nos jours ; ensuite ils peuvent former des difficultés sur la question, si effectivement la décision du saint père a été connue dans toute la chrétienté, si c'est véritablement l'universalité morale qui l'a adoptée. Ils peuvent, grossissant le nombre de quelques oppositions, en imposer à beaucoup de fidèles, les retenir, et même les entraîner dans leur secte : c'est alors que, pour dissiper toute incertitude, il devient nécessaire d'assembler un concile général, qui porte au plus haut degré l'évidence de la réunion de toute l'Eglise. Saint Léon reconnaissait la nécessité du concile, par ce motif, quand il sollicitait l'empereur d'en convoquer un : *quæ omnes offensiones ita repellat aut mitiget, ne aliquod ultra sit, vel in fide dubium, vel in charitate divisum* (1), et lorsqu'à la suite du concile de Chalcédoine, il écrivait aux évêques des Gaules, qu'après la décision d'un concile de près de six cents évêques, il ne reste plus d'excuse d'ignorance ou d'inintelligence, plus de prétexte pour raisonner contre les fondements de la foi (2); de même le pape Agathon, cité par Orsi, avec le concile d'Occident, après les épîtres dogmatiques de ses prédécesseurs et les siennes, qui avaient condamné le monothélisme, demandait au concile, pour que la vérité devint claire à ceux qui étaient encore dans le doute, que tous les germes de zizanie fussent tranchés par la faux spirituelle, et pour que

---

(1) Epist. S. Leonis ad imper. Conc. cathed. part. 1, epist. 20.

(2) Nullum jam excusationis refugium de ignorantia, vel de intelligentiæ difficultate conceditur, cum sexcentorum fere fratrum coepiscoporum nostrorum synodus congregata nullam artem ratiocinandi, nullum eloquium disserendi contra fondamentum fidei divinitus inspiratæ permiserit. (S. Leo. *epist.* LXXVII, *al.* 41 ; *ad episc. Galliæ.*)

toute occasion de scandale et de surprise fût enlevée de l'Eglise (1) : et ici les faits viennent à l'appui des autorités et des principes. Le nestorianisme avait été condamné par saint Célestin, l'eutychianisme par saint Léon, le monothélisme par les successeurs d'Honorius, le protestantisme par Léon X et ses successeurs. Ces condamnations avaient été approuvées et reçues par la généralité des Eglises; et Orsi le reconnaît expressément : et cependant l'opiniâtreté des sectaires, leurs sophismes, leurs subtilités continuaient de séduire beaucoup de personnes, et les hérésies, loin de s'éteindre, paraissaient prendre des accroissements. Pour que les anathèmes, dont elles étaient frappées, devinssent indubitables et parvinssent à une évidence qu'il fût impossible de contester, il a fallu les conciles d'Ephèse, de Chalcédoine, de Constantinople et de Trente.

III. Cette exposition de nos principes répond à une difficulté d'Orsi. Quelle que soit la nécessité ou l'utilité des conciles généraux, elle a besoin d'être conciliée avec le système gallican comme avec le vôtre ; selon vous, les décisions pontificales ont une irréfragable autorité quand le consentement, soit exprès, soit tacite, de tous les évêques y a accédé. Sur cela on peut vous proposer la même question que vous nous faites : A quoi donc servent les conciles ? de quelle utilité est tout ce grand appareil et tout ce grand mouvement de l'Eglise universelle ? Une bulle du pape, une adhésion des évêques, formelle par les uns, tacite par les autres, aura la même force pour condamner et déraciner les erreurs.

Oui, sans doute, la décision de l'Eglise dispersée a, selon nous, la même force, la même autorité intrinsèque que celle de l'Eglise réunie en concile, puisqu'au-

---

(1) Ut et veritas adhuc in ancipiti positis clareat, et eam sinceriter amplectentibus robur accrescat; ut et zizaniorum genimina spirituali falce abscindantur ; ut offensionis ac deceptionis occasio de medio ecclesiarum tollatur, etc. (*Epist.* Agathonis papæ, *conc. Constant.* 3, *act.* 4.)

dessus de l'infaillibilité il n'y a rien ; mais elle peut n'avoir pas la même autorité extrinsèque, si on peut parler ainsi, laquelle consiste en ce que son autorité ne soit pas aussi généralement reconnue. Le point de droit, que l'Eglise ayant parlé de quelque manière que ce soit, son décret est irréfragable, est, dans nos principes, incontestable. Le fait, si elle a parlé, peut être susceptible de doutes ou au moins de chicanes. La vérité, certaine en elle-même, peut avoir besoin d'être éclaircie ; au contraire, dans le système qui attribue l'infaillibilité au pape, le fait de sa décision est tellement manifeste, qu'il est impossible qu'il laisse des doutes. Un point aussi clair ne laisse aucune prise aux difficultés, aux sophismes; l'existence d'un décret de concile ne peut pas être plus notoire, plus évidente que l'existence d'une bulle pontificale. Le concile général ne peut donc jamais être nécessaire pour constater la réalité de la décision du pape : au lieu qu'il peut l'être quelquefois pour dissiper des doutes sur le fait du jugement de l'Eglise dispersée. Il n'y a donc pas entre ces deux choses de parité.

IV. Quoiqu'en général, la nécessité des conciles soit reconnue par les ultramontains, quelques-uns d'entre eux lèvent des doutes sur ce point. Un grand nombre d'erreurs, disent-ils, ont été proscrites par la seule autorité du saint-siége, sans l'intervention d'aucun concile œcuménique. Le fait est certain : la conséquence est claire; ce qui a été si souvent et dans tous les siècles, peut être encore. Les conciles généraux ne seront pas plus nécessaires à la condamnation des hérésies futures, qu'ils l'ont été à la condamnation des hérésies passées.

Je réponds d'abord qu'un grand nombre d'erreurs élevées dans l'Eglise ont été détruites sans que le saint-siége ait prononcé leur condamnation. Il n'a pas fallu de décret pontifical pour faire disparaître les ophites, les collyridiens, les tertullianistes, et tant d'autres. Les ultramontains voudraient-ils en conclure que l'autorité du souverain Pontife n'est jamais nécessaire pour anéantir les hérésies ?

Je dis ensuite que l'objection proposée confond plusieurs choses : d'abord la condamnation des erreurs avec leur destruction : après cela, la condamnation légitime avec la condamnation irréfragable. Les papes ont très-souvent condamné des erreurs; ils ne les ont pas toujours détruites. Ils les ont condamnées par une très-puissante autorité, mais non par une autorité infaillible. C'est pour les détruire par de suprêmes, d'irrévocables, d'irréfragables condamnations, qu'après les anathèmes des papes, ceux des conciles sont encore nécessaires.

V. L'infaillibilité du pape, disent Canus, Bellarmin, Duperron, Orsi, n'est pas qu'il soit toujours assisté de l'esprit de Dieu pour avoir les lumières nécessaires à la décision de toutes les questions, elle consiste en ce que les questions qui s'élèvent pour la décision desquelles il se sent assisté d'assez de lumières, il les juge par lui-même. Mais s'il s'en élève pour lesquelles il ne se sent pas assez de lumières célestes, il les remet au concile.

1° Cette objection pèche par le fait. Très-souvent, et Orsi le dit positivement, les papes avaient décidé par eux-mêmes des questions qui ont été ensuite jugées par les conciles. Ce n'étaient donc pas les papes qui, ne se sentant pas une assistance suffisante, en remettaient le jugement aux conciles. 2° D'après cette objection même, les ultramontains doivent convenir qu'il y a dans les conciles assistance divine plus abondante que dans les papes.

VI. Bellarmin, à la raison qu'il donne de la nécessité des conciles, que le pape s'y environne de conseils, ajoute que ces assemblées sont très-utiles, non-seulement pour mettre fin aux controverses, mais pour faire observer les décrets; beaucoup de gens prétexteraient l'ignorance de la décision, d'autres se plaindraient de n'avoir pas été appelés. Quelques-uns diraient ouvertement que le saint père a pu se tromper.

Je n'examine pas encore l'assertion que le pape convoquant un concile général, ne fait que s'entourer de conseils, ce sera l'objet du chapitre suivant. Je réponds

aux trois autres motifs de convocation que propose Bellarmin.

Pour faire connaître avec une entière publicité un décret pontifical, quelle nécessité y a-t-il de former des assemblées si nombreuses, si dispendieuses, si fatigantes pour les individus, si difficiles à réunir ? Dans le fait, combien de décisions pontificales ont été répandues et connues dans toute la catholicité sans cet immense appareil ?

Si le pape est seul juge, seul infaillible, les plaintes de n'avoir pas été consulté seraient injustes et absurdes. La crainte de ces murmures suppose le contraire de ce que veut Bellarmin.

Enfin ceux qui soutiendraient que le pape a pu se tromper dans une décision, auraient-ils raison ? Auraient-ils tort ? Dans le premier cas la question est décidée pour les gallicans. Dans le second, ce serait une erreur qu'il faudrait non favoriser en les appelant, mais réprimer, condamner et punir.

VII. Orsi fait un autre raisonnement. Les conciles œcuméniques peuvent être très-utiles, quelquefois même nécessaires, quoique le Pontife romain ait l'autorité suffisante pour trancher infailliblement toutes les controverses. Car quoique saint Pierre eût par lui-même le pouvoir de juger la question des observances légales, il jugea qu'il était nécessaire d'assembler un concile où la question fût examinée d'un consentement commun.

Je demande d'abord où Orsi a vu que ce fût saint Pierre qui convoqua le concile de Jérusalem. Ensuite, en supposant le fait vrai, il en résultera seulement que le concile de Jérusalem n'était pas nécessaire. Orsi voudrait-il étendre cette conséquence à tous les autres conciles ? Ce serait une contradiction avec l'aveu qu'il fait de la nécessité dont sont quelquefois les conciles. Nous tenons, et les ultramontains sont d'accord avec nous, que tous les apôtres, par un privilége qui ne devait pas passer à leurs successeurs, étaient doués person-

nellemens de l'infaillibilité. Chacun d'eux aurait donc pu, de même que saint Pierre, décider irréfragablement la question des observances.

Telles sont les difficultés qu'élèvent les ultramontains pour se soustraire à la conséquence de l'aveu qu'ils sont forcés, par toute la tradition, de faire de la nécessité dont sont quelquefois les conciles généraux. La frivolité de leurs arguments est une preuve de plus de la fausseté de leur système.

CHAPITRE VI.

LES ÉVÊQUES JUGES DANS LES CONCILES.

I. C'est une vérité universellement reconnue, et par les ultramontains, et par les gallicans, que, dans les conciles, les évêques sont, non de simples conseillers du pape, mais de véritables juges. Canus, Bellarmin, Orsi, généralement tous les autres ultramontains en conviennent. Ils rejettent Turrecremata qui, contre toute la tradition, a osé révoquer en doute cet incontestable principe. Il est donc inutile de chercher à le prouver ; il s'agit uniquement d'examiner la manière dont il doit être entendu, et les conséquences qui en résultent.

II. Selon les ultramontains, le pape, monarque absolu de l'Eglise, domine non-seulement chaque évêque et les églises particulières, mais l'Eglise universelle et la totalité des évêques réunis en concile ; selon quelques-uns, l'autorité des évêques, même en concile, émane du pape ; selon tous elle en dépend. Elle en dépend tellement, qu'en opinant en concile, les évêques sont tenus de suivre le jugement du pape, comme leur principe et comme une règle dont il n'est pas en leur pouvoir de s'écarter ; d'où résulte cette conséquence adoptée par tous les ultramontains, que le pape, pre-

nant dans le concile les avis des évêques, n'est pas tenu d'y conformer le décret, et de le prononcer d'après l'avis du plus grand nombre.

III. Contre ce système, nous argumentons ainsi : Dans les conciles les évêques sont des vraies juges ; ils y ont donc tout ce qui appartient essentiellement à des juges, ce qui constitue l'état de juge, ce qui forme la notion de juge ; or qu'est-ce qu'un juge ? c'est un personnage revêtu de juridiction, donnant dans le tribunal, non pas un simple avis qu'un autre soit maître d'adopter ou de rejeter, mais un suffrage proprement dit, un vote juridictionnel, qui est recueilli et compté pour former, concurremment avec ceux de ses cojuges, le jugement résultant de la pluralité des opinions. Ils ne sont pas juges les simples consulteurs et assesseurs, que l'on voit dans quelques tribunaux employés à discuter et à éclaircir les questions. On connaît aussi des tribunaux, où, soit à raison de l'âge, soit à d'autres titres, des personnes n'ont que voix consultative. Ceux-là encore ne sont pas juges ; c'est détourner les mots de leur signification, c'est intervertir les notions, que de reconnaître le titre de juges dans des personnes à qui on refuse le suffrage proprement et véritablement délibératif ; c'est une contradition d'avouer que les évêques sont de vrais juges, et de prétendre que ce n'est pas d'eux qu'émane le jugement ; que ce ne sont pas eux qui le forment par leur majorité. Si, dans le concile, les évêques sont juges, c'est de la pluralité de leurs jugements que ressort nécessairement le jugement général du concile ; si ce n'est pas de cette pluralité que doit se composer le jugement conciliaire, ils ne sont pas juges.

IV. Ce qui confirme cette démonstration, c'est l'embarras où sont les ultramontains pour y répondre, et les manières qu'emploient les principaux d'entre eux pour concilier la qualité de juges qu'ils sont forcés de reconnaître dans les évêques, avec leur système de l'autorité absolue du pape sur les conciles, et du droit qu'ils lui attribuent de prononcer la décision, non conformé-

ment à la majorité des suffrages, mais selon sa propre volonté.

V. Bellarmin (1) se propose l'objection de la nécessité des conciles généraux, laquelle n'est pas réelle, si le pape est infaillible dans les décisions doctrinales; et il donne trois raisons de la convocation de ces saintes assemblées. 1° Le souverain pontife ne doit pas négliger les moyens humains. Or, un moyen principal est le concile plus ou moins nombreux, selon la gravité de l'affaire. 2° Les définitions de la foi dépendent principalement de la tradition apostolique et du concert des églises. Or, pour connaître la doctrine des églises, et la tradition qu'elles observent, il n'y a pas de moyen plus convenable que de rassembler les évêques, qui l'apportent chacun de leur côté. 3° Les conciles sont très-utiles, et quelquefois nécessaires, pour faire observer les décrets.

J'ai répondu à cette dernière raison dans le chapitre précédent; il me reste à examiner les deux autres.

VI. Sans doute il est dans l'ordre de la prudence ecclésiastique, et conforme à la marche ordinaire de la Providence, que même l'autorité infaillible que Dieu a placée dans son Eglise, et que l'Esprit-Saint inspire, emploie les moyens humains; c'est ce que font les conciles généraux, dont les décisions sont toujours précédées et préparées par des conférences et des discussions, soit entre les évêques, soit des évêques avec des membres du second ordre. Mais je combats l'application que les ultramontains font de ce principe au pape vis-à-vis des conciles généraux; elle est 1° contradictoire à leurs aveux; 2° contraire à la conduite des souverains pontifes; 3° réfutée par les décrets des conciles; 4° opposée à la raison.

1° Si les évêques ne sont appelés au concile que comme des moyens humains qu'emploie le pape pour l'éclairer par leurs discussions, que devient leur qualité de juges?

---

(1) V. Bellarm. de Romano Pontif., lit. 4, cap. 7.

ceux qui ne font que présenter au juge les motifs de sa décision, ne sont pas les juges qui forment la décision.

2° Avant de convoquer les conciles, les papes avaient très-souvent décidé les questions dogmatiques solennellement ; et, selon les ultramontains, infailliblement. Dira-t-on qu'ils demandaient conseil non sur ce qu'ils avaient à faire, mais sur ce qu'ils avaient fait, et qu'ils s'entouraient de lumières sur des décrets infailliblement rendus ?

3° Les canons des conciles généraux ne présentent nullement l'idée de conseils donnés, de lumières présentées au pape ; ils contredisent même formellement cette idée ultramontaine : partout les évêques statuent avec autorité, et avec une autorité qui leur est propre. Ils disent nous décernons, nous condamnons, nous anathématisons. Etait-ce un conseil que donnait au pape Damase le premier concile de Constantinople, quand il lui adressait un décret dogmatique, un symbole de foi, un anathème contre les hérétiques tout formé ?

4° Il est certain que le pape, donnant une décision dogmatique, doit s'entourer de lumières proportionnées à l'importance et à la difficulté de la matière ; mais si, comme veut Bellarmin, le concile ne sert qu'à cela, il n'est nullement nécessaire. Sans mettre en mouvement, avec tant de difficultés et de dépenses, toute la chrétienté, le pape pourrait, s'il ne se trouvait pas autour de lui assez de personnes capables de l'éclairer, en appeler d'autres des diverses parties de l'Eglise ; et ce moyen, infiniment plus simple, serait pour cet objet au moins aussi efficace.

La seconde raison de Bellarmin, savoir, que les évêques viennent au concile pour présenter au pape la doctrine et la tradition de leurs églises, non-seulement dépouille les évêques de leur titre de juges, mais les réduit à n'être pas même de simples conseillers ; ils ne sont dans cette idée, que ce que sont vis-à-vis des tribunaux ordinaires, les témoins que les juges appellent pour constater les faits. Si ce ne sont pas les évêques

qui, d'après le rapprochement qu'ils font des traditions de leurs églises, forment le décret, leur qualité de juges est une illusion.

Un autre raisonnement, que j'ai déjà fait, trouve encore ici son application. Quel besoin avaient les papes de convoquer des conciles, pour se faire représenter les traditions de toutes les églises, quand, avant cette convocation, ils avaient prononcé la condamnation des hérésies avec toute l'autorité de leur siége que l'on dit infaillible?

VII. Melchior Canus, au cinquième livre de son ouvrage sur les lieux théologiques, n'est pas d'accord avec lui-même. Dans le dernier chapitre, traitant de l'utilité des conciles généraux, il dit que ce n'est pas en vain que le pape les convoque, car le souverain pontife ne prononce point témérairement et en aveugle sur les controverses dogmatiques, mais rend ses décrets avec poids et sagesse, en appelant des conseillers plus ou moins nombreux, selon l'importance de la discussion. Les pères du concile aident la foi et la doctrine du souverain pontife (1); mais précédemment, dans le cinquième chapitre, il s'était exprimé bien différemment. La seconde question qu'il s'y propose est : Si les pères du concile général sont des juges ou simples conseillers. Il répond positivement qu'ils sont, non conseillers, mais juges; que tous ensemble dictent le précepte et imposent la charge; que tous sont en commun les auteurs du décret. Il prouve cette verité, parce que, pour prendre des conseils, il ne serait pas nécessaire d'assembler tous les évêques, il suffirait de s'adresser à des docteurs; par l'exemple des apôtres au premier concile; par le pouvoir des clefs données à tous les apôtres et aux évêques, ainsi qu'au pape; par les signatures des évêques apposées aux conciles. Mais, reprend-il, ici s'élève une difficulté. Si les évêques sont juges, le pape est donc

(1) Melchior Canus *de locis Theol.*, lib. 5, cap. ult.

tenu, comme dans tout tribunal régulier, de prononcer conformément à la majorité, de négliger la minorité. Après avoir rejeté ce que dit à ce sujet Turrecremata, il résout ainsi la difficulté : Dans les choses de foi, il n'est pas nécessaire de suivre l'opinion du plus grand nombre, parce que souvent c'est le moindre nombre qui juge le mieux. Ce n'est pas, ajoute-t-il, le grand nombre des juges qui annonce la vérité. Il cite les conciliabules d'Ephèse et de Rimini rejetés, quoique composés d'un grand nombre d'évêques; le premier concile de Constantinople, composé seulement de cent cinquante évêques, et ayant une autorité égale à celui de Chalcédoine, qui en renfermait six cent trente : ce n'est donc pas par le nombre, c'est par le poids que l'on juge; c'est l'autorité du souverain pontife qui donne du poids aux conciles. Avec elle, cent pères suffisent; sans elle, une immense multitude est nulle (1).

VIII. De ce que l'opinion du plus petit nombre est quelquefois plus sage que celle du plus grand nombre, Canus a très-grand tort de conclure que le pape n'est pas tenu de prononcer conformément à la majorité des suffrages du concile. Si on admettait ce raisonnement, il en résulterait plusieurs conséquences absurdes; il en résulterait d'abord que, dans aucun tribunal, rien ne serait décidé de manière à soumettre ceux qui doivent être soumis; ils incidenteraient sur la question si la décision est celle des plus éclairés; il en résulterait ensuite que le décret ne serait pas véritablement celui du concile, puisque la plus grande partie du concile ne l'aurait pas rendu, et s'y serait même opposée; il en résulterait encore que le pape pourrait statuer conformément à l'opinion d'un très-petit nombre de pères contre la presque totalité et l'unanimité morale du concile; car, qui est-ce qui fixera quelle doit être cette minorité à laquelle le pape peut se conformer? Il en résultera enfin une

(2) Melchior Canus *de locis Theol.*, lib. 4, cap. ult.

contradiction avec le principe établi par Canus, que, dans les conciles, les évêques sont juges. Si le pape a droit de juger le mérite des opinions, et si c'est d'après ce premier jugement qu'il prononce le jugement définitif, il est clair qu'il est le véritable et le seul juge. En un mot, la différence entre le juge et le simple consulteur est que le suffrage du juge se compte, et que l'avis du consulteur se pèse. Si donc le pape a, non l'obligation de compter, mais le droit de peser les opinions, les évêques sont non juges, mais consulteurs. Et de ce que le décret est en matière de foi, la notion du juge, la fonction du juge, le droit du juge ne change pas. C'est surtout, au contraire, dans ces décisions importantes qu'il est essentiel que la règle si sage de tous les tribunaux, sur l'obligation de conclure à la majorité, soit observée. C'est principalement sur la foi qu'il est nécessaire qu'il soit imposible d'élever aucuns doutes.

Canus ajoute que ce n'est pas le grand nombre des juges qui annonce la vérité : proposition équivoque qui change l'état de la question. Il ne s'agit pas ici du nombre de membres dont doit être composé un concile, il s'agit du nombre des membres qui, dans le concile, doit former la décision ; si c'est nécessairement le plus grand nombre, ou si ce peut être le plus petit nombre ; il s'agit, non pas de comparer concile à concile, mais de comparer dans un concile, la majorité à la minorité des suffrages. Les assemblées d'Ephèse et de Rimini ont été rejetées, parce qu'elles ne représentaient pas véritablement l'Eglise, parce qu'elles péchaient et par la forme et par le fond. D'autres, moins nombreuses, sont révérées comme des conciles œcuméniques, parce qu'elles ont été légitimement convoquées, légitimement tenues et adoptées par toute l'Eglise. Pour que Canus pût argumenter du nombre des membres des conciles, il faudrait qu'il en citât quelqu'un où les décrets auraient été formés, non pas à la majorité, mais à la minorité des opinions.

IX. Orsi emploie toute une dissertation à concilier la suprême et absolue puissance qu'il attribue aux papes

dans les conciles, avec la qualité de juges qu'il reconnaît dans les évêques. Il compare, d'après Marca, la puissance pontificale dans le concile à celle des empereurs dans le sénat. Il est inutile de suivre ce qu'il dit à ce sujet dans ses cinq premiers chapitres, parce qu'il n'est pas raisonnable de chercher dans le gouvernement romain le modèle de celui que Jésus-Christ a donné à son Eglise.

Quelle est donc, se demande Orsi au chapitre sixième de sa dissertation, la liberté dont jouissent les évêques dans les conciles? Il s'agit de conciles qu'a précédé une définition certaine du pontife romain, par laquelle il a établi la doctrine catholique, et proscrit l'impiété hérétique; il prétend que jamais les évêques n'ont réclamé, comme leur appartenant de droit, la liberté de soumettre à leur examen, et de mettre en controverse, comme douteuses et incertaines, les constitutions solennelles des pontifes romains; sur la foi ou sur la discipline générale; mais qu'aux seuls hérétiques réfractaires il a été accordé, par indulgence, de produire leurs difficultés, pour qu'étant résolues, leur obstination fût vaincue. Il apporte en preuve les approbations faites avec admiration des lettres pontificales dans les troisième, quatrième, sixième et septième conciles généraux, où elles ont servi de bases aux décisions, et de règles aux décrets. En quoi, dit-il, le pape saint Célestin faisait-il consister la liberté qu'il accordait aux évêques dans le concile d'Ephèse? Ce n'était pas sans doute en ce qu'ils s'opposassent à lui; mais c'était en ce qu'étant inséparablement unis à lui, ils ne cédassent à aucune terreur dans la défense de la vérité; et qu'ils triomphassent des puissances du siècle. Il ajoute, que la liberté des évêques dans les conciles est la même que celle qu'un roi accorderait à un sénat par lequel il voudrait qu'une loi qu'il aurait portée contre des rebelles fût confirmée.

Dans un autre endroit, Orsi établit, d'après quelques docteurs ultramontains, que les évêques, dans les con-

ciles, n'ajoutent pas aux décisions pontificales un nouveau degré d'autorité, mais seulement qu'ils les éclaircissent de plus en plus de manière à confondre les plus opiniâtres.

X. J'observe d'abord qu'Orsi, dans son sixième chapitre, dénature d'un bout à l'autre l'état de la question. Il parle de la liberté des évêques dans les conciles, et il s'agit de leur qualité de juges; ce sont deux choses toutes différentes. Le souverain, dans son conseil, prenant les avis de ses ministres, leur accorde toute liberté pour le donner, et ce pendant il est le seul juge, ils ne sont que ses conseillers. Ceux qui, dans les tribunaux, n'ont que la voix consultative, ont la liberté de la donner comme ils veulent, et pour cela ils ne sont pas juges. Tout juge à la liberté de son opinion : tout homme ayant la liberté de son opinion n'est pas pour cela juge.

Que signifie ce que dit Orsi, que dans les conciles les évêques n'ont pas droit de révoquer en doute les décisions pontificales, mais qu'aux seuls hérétiques il est accordé d'exposer leurs difficultés ? Cette phrase ne peut avoir d'autre sens, sinon que les évêques sont présents aux conciles, seulement pour discuter et résoudre les objections des réfractaires. Il faut convenir que voilà de singuliers juges. La convocation des évêques en concile serait absolument inutile, si elle n'avait que cet objet : sans attirer de toutes les parties du monde les évêques, des théologiens opéreraient aussi efficacement le même effet. On a vu souvent dans les conciles des membres du second ordre, qui n'étaient certainement pas juges, discuter les questions, et combattre les subtilités des hérétiques. Quand saint Athanase, alors diacre, confondait Arius à Nicée, exercait-il la fonction de juge ?

Cette liberté que, selon Orsi, saint Célestin accordait aux évêques dans le troisième concile général, liberté qui, selon toute la tradition, leur appartient de droit divin, et qui est une conséquence nécessaire de leur qualité de juge, ce cardinal la fait consister en ce que les évêques

eussent la force de résister à toutes les puissances, et de surmonter toutes les terreurs; mais pour posséder ce genre de liberté ils n'avaient pas besoin du pape; le pape n'a pas le pouvoir de la donner. Sans doute, tout homme, tout évêque, surtout, doit avoir ce libre courage; ce n'est pas du pape, c'est de Dieu qu'on peut le tenir : c'est à Dieu qu'on doit le demander.

Les approbations données par des conciles, aux décisions qu'avaient prononcées les souverains Pontifes, la conformation de ces saintes assemblées aux décrets pontificaux, ne prouvent nullement qu'elles fussent astreintes à les suivre. 1° Quand on admettrait que toujours les conciles ont suivi ce que les papes avaient décidé, il en résulterait seulement qu'ils ont trouvé ces décisions sages et conformes à la saine doctrine. Cela prouverait que les papes avaient statué justement, mais non qu'ils avaient statué irréfragablement. 2° Ces approbations de plusieurs décrets pontificaux ont été données par ces conciles, non par principe de soumission, mais par voix d'examen et par forme de jugement: je l'ai montré en traitant des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. 3° Il est faux que tous les décrets des papes aient été approuvés et suivis par les conciles : témoins le cinquième concile au sujet de Vigile, et le sixième à l'égard d'Honorius. Cent décrets pontificaux, approuvés par des conciles, ne prouvent pas que ces conciles fussent astreints à s'y conformer; un seul de ces décrets, blâmé et rejeté par un concile, prouve que les conciles ont droit de les réprouver.

Si la liberté que les évêques ont dans les conciles est, comme le dit Orsi, la même que celle qu'un roi accorderait à un sénat, par lequel il voudrait que sa loi contre les rebelles fût confirmée, il s'ensuivrait d'abord que les évêques ne seraient pas juges des questions de foi, de même que le sénat ne le serait pas des choses prescrites par la loi. Il s'ensuivrait ensuite que les évêques n'auraient pas même de liberté, puisqu'ils seraient, comme

le sénat, non pas revêtus du pouvoir de confirmer ou d'infirmer le décret, mais chargés impérativement de le confirmer.

Si la fonction des évêques dans les conciles se borne à éclaircir des définitions pontificales, de manière à confondre les opiniâtres, comment peuvent-ils être appelés juges? Mettre dans un plus grand jour la vérité du jugement rendu, n'est pas rendre le jugement. Les ecclésiastiques du second ordre, qui sont appelés au concile, n'y sont pas juges, et cependant ils travaillent, conjointement avec les évêques, à éclaircir les matières et à prouver les dogmes. Et de quelle utilité seraient les conciles dans ce système? Des traités composés par des hommes savants, évêques et autres, atteindraient le même but sans le même appareil. Il s'agit, dit Orsi, de conciles précédés par des décisions irréfragables des papes. Dès lors qu'est-il besoin de nouvel éclaircissement? Ou le jugement supposé irréformable du souverain pontife est d'une clarté suffisante, ou il ne l'est point. Dans le premier cas, toute explication est inutile; dans le second, c'est au pape à la donner. Il appartient au souverain seul d'interpréter sa loi. Dans le fait, les conciles tenus, après des décisions dogmatiques des papes, ont-ils expliqué et rendu claires ces décisions? Par exemple, le concile de Chalcédoine a-t-il développé le dogme de la double nature de Jésus-Christ plus clairement que n'avait fait l'admirable épître de saint Léon? Les autres conciles ont-ils porté à un plus haut point de clarté les épîtres des papes saint Célestin, saint Martin, Grégoire II, Adrien Ier?

XI. Je viens d'examiner les diverses manières dont les principaux docteurs ultramontains s'efforcent de concilier leur système de l'autorité absolue du pape dans les conciles, avec le principe que les évêques y sont de vrais juges. Il résulte de cet examen, que leurs prétendues conciliations sont de véritables contradictions; qu'en reconnaissant les évêques juges, ils les réduisent à

être de simples conseillers. On ne peut pas, on n'ose pas leur refuser, dans les termes, cette qualité, parce qu'on serait écrasé du poids de toute la tradition : on les en dépouille dans le fait.

CHAPITRE VII.

EST-CE DE L'INSTITUTION DE JÉSUS-CHRIST, EST-CE DE L'ASSENTIMENT DU PAPE QUE LES CONCILES GÉNÉRAUX TIRENT LEUR AUTORITÉ ?

I. L'INFAILLIBILITÉ des conciles généraux est une vérité reconnue par les ultramontains comme par nous. Mais une question entre eux et nous est de savoir d'où vient aux conciles cette haute prérogative. Nous soutenons que c'est l'institution de Jésus Christ, et l'assistance du Saint Esprit qui rend les conciles infaillibles. Les ultramontains prétendent que c'est le pontife romain qui, étant doué de l'infaillibilité, la communique au concile qu'il préside.

Avant d'entrer dans la discussion de cette question, je dois faire deux observations.

1° En prétendant que c'est de l'assentiment du pape que les conciles généraux reçoivent leur infaillibilité, les ultramontains déclarent que les délibérations et les décrets conciliaires ajoutent aux décisions infaillibles des papes une plus grande solennité, leur donnent un plus grand poids et rendent leur autorité plus imposante. J'avoue, sur cela, que j'ai peine à comprendre quel poids et quelle autorité peuvent être ajoutés à l'autorité infaillible.

2° De notre côté, nous disons qu'en réclamant l'autorité infaillible des conciles généraux, nous ne parlons que des conciles légitimes, et que, pour qu'ils soient tels, ils doivent être tenus avec le pape et par le pape.

Ayant exposé ci-dessus notre doctrine à ce sujet, je crois inutile de répéter ce que j'en ai dit (1).

Je ne crois pas non plus devoir entrer ici dans la discussion des passages de conciles, de pères, de docteurs de l'Eglise, cités sur cette question, d'un côté par Bossuet, de l'autre par Orsi; j'aurai occasion de les discuter tous dans la partie de cet ouvrage où j'exposerai la doctrine de la tradition sur l'infaillibilité et la supériorité, soit du pape, soit des conciles; je me borne en ce moment à examiner les arguments généraux produits de part et d'autre sur la question actuelle : si c'est du pape que les conciles généraux reçoivent leur infaillibilité.

II. Bossuet avait argumenté de ce que, dans plusieurs conciles, les décrets pontificaux ont été examinés, discutés, jugés, tantôt approuvés, tantôt rejetés. En effet, si le pape a sur les conciles généraux une autorité telle, que toute l'autorité du concile émane de lui, le concile n'a pas le droit de revoir ses décisions; il n'a que le devoir de s'y soumettre. Il est absurde de dire que le juge inférieur peut soumettre à son jugement les arrêts du juge supérieur; plus absurde de prétendre que le magistrat a le pouvoir de réprouver les ordonnances du souverain de qui il reçoit son pouvoir; enfin, souverainement absurde d'examiner et de juger une seconde fois ce qui a été jugé par l'autoirté infaillible; de traiter de nouveau ce qui est irrétractable; d'entrependre de réformer des décisions irréformables. Or, c'est qu'auraient fait, dans le système ultramontain, plusieurs anciens conciles généraux, spécialement le troisième, le quatrième, le cinquième, le sixième, le septième.

III. A ce raisonnement, Orsi répond que l'examen fait par les conciles ne prouve rien. Les choses qu'ils examinaient étaient, dit-il, avant ces examens, irréformables. C'est sur des vérités de foi que portaient ces examens; et ces vérités, avant d'être examinées en con-

---

(1) Voyez ci-dessus, chapitre Ier, nº 7.

cile, étaient irréformables. Si, malgré cette irréformabilité, le concile pouvait les examiner, de ce qu'il examine et discute les décrets pontificaux, il ne résulte nullement que ces décrets soient réformables.

Cette réponse confond la vérité, la certitude de la doctrine en elle-même, qu'Orsi appelle irréformabilité, avec l'irréformabilité du jugement sur la doctrine. Les articles de foi, examinés dans les conciles, étaient certains, mais ils étaient combattus par les hérétiques. Pour les confondre, les ramener, les condamner, il a été prononcé successivement deux jugements : le premier, par les papes; le second, par les conciles. Le premier jugement du pape était-il irréformable ? Voilà l'état de la question actuelle. Nous disons que s'il l'eût été, il n'y aurait pas eu lieu à un second jugement par le concile. Orsi ne répond pas à ce raisonnement, et sort évidemment de la question, en alléguant ce qu'il appelle l'irréformabilité de la vérité de foi, il confond la certitude intrinsèque de la foi avec le décret qui constate que tel article est de foi et ce qui est irréformablement décidé avec l'autorité qui décide irréformablement.

IV. Il peut encore, dit Orsi, y avoir, sur les choses de foi, deux sortes d'examen : l'un a pour objet de découvrir la vérité cachée; l'autre a pour but de faire briller de nouvelles splendeurs la vérité qui a été tirée des ténèbres. Le premier rend certaine la vérité douteuse; le second rend la vérité déjà certaine plus certaine encore. Celui-là est nécessaire de droit, avant que le décret sur le dogme soit porté; celui-ci est permis quelquefois par une sorte d'indulgence, pour subvenir plus doucement au bien des personnes faibles ou ignorantes. Ainsi, de ce que l'indulgente bonté des papes a quelquefois permis un nouveau jugement des questions de foi déjà décidées souverainement par eux, ça été pour que des vérités et inébranlables en elles-mêmes, et déjà jugées telles par eux irréformablement, fussent mises dans un nouveau jour. Cette complaisance des papes n'était pas de droit. C'est de cette manière que saint

Léon, par exemple, permit au concile de Chalcédoine d'examiner de nouveau la cause d'Eutychès, qu'il avait lui-même jugée définitivement.

V. Ce raisonnement pèche d'un bout à l'autre en beaucoup de points.

1° L'explication que l'on donne aux personnes faibles et ignorantes n'est pas un examen. Les décisions données par les papes avaient une clarté suffisante ; ce n'était pas d'explication qu'elles avaient besoin.

2° Il ne s'agit pas ici seulement d'examen de questions déjà jugées, mais de jugements nouveaux rendus par les conciles sur les questions précédemment jugées par les papes.

3° Il n'est pas même question seulement de second jugement sur la cause de foi ; il s'agit spécialement de jugement du décret même rendu par le pape sur cette cause. Ce ne sont pas seulement les erreurs de Nestorius, d'Eutychès et des autres, que les conciles examinent et jugent, ce sont aussi les lettres décrétales par lesquelles les papes avaient condamné ces erreurs, que les conciles soumettent à leur examen, à leur délibération, à leur jugement. Des assemblées qui tiendraient du pape leur pouvoir, auraient-elles sur les décrets du pape cette autorité ?

Je ne réponds pas encore ici à ce qu'allègue Orsi sur saint Léon. Quand je traiterai de ce qui s'est passé au concile de Chalcédoine, je ferai voir que ce ne fut pas par la permission, par l'indulgence du saint Pontife que cette grande assemblée condamna de nouveau Eutychès ; je montrerai de plus que ce concile jugea avec délibération et juridictionnellement la lettre même de ce grand pontife ; j'examinerai pareillement, quand j'en serai à la discussion des divers conciles, les jugements rendus par ces saintes assemblées après les décrets des papes, et sur ces décrets.

Concluons donc que, quand les conciles jugent et les causes précédemment décidées par les papes, et les décisions même des papes, c'est bien, comme le dit Orsi,

pour rendre la vérité plus évidente ; mais pour la rendre telle, en rendant irréformable le jugement antérieurement rendu qui ne l'était pas encore.

VI. Orsi, d'après les autres ultramontains, prétend que la formule de décret usitée dans les conciles où le pape préside en personne, prouve que c'est de lui qu'émane tout le pouvoir du concile. Cette formule consiste en ce que c'est le pape qui prononce le décret, seul et en son propre nom, et que le concile ne fait que l'approuver par ces mots : *Sacro approbante concilio.* Un décret est incontestablement de celui qui le prononce : ceux qui ne font que l'approuver ne peuvent pas en être dits les auteurs.

VII. Bossuet avait répondu à cette difficulté que la formule *sacro approbante concilio* ne prouve nullement que toute l'autorité du concile réside dans le pape ou émane de lui. Il dit que, par son approbation, le concile donne une véritable autorité au décret que prononce le pape; ou plutôt, que le pape qui prononce, et le concile qui approuve, se communiquent réciproquement un nouveau degré d'autorité. C'est l'union du chef et des membres qui donne à l'Eglise catholique, par l'institution de Jésus-Christ, la force de l'infaillibilité, et qui élève ses décrets au degré suprême de l'irréformabilité.

En preuve de ces principes, Bossuet cite le concile de Constance, qui avait prononcé textuellement la supériorité du concile sur le pape. Dans une des sessions postérieures à l'élection de Martin V, sur des statuts intitulés du nom de ce pontife avec la formule *sacro approbante concilio*, il est dit, par le cardinal qui en fait la lecture, qu'ils sont faits par le pape, et par le concile. Bossuet rapporte deux autres circonstances, l'une du même concile, l'autre du concile de Ferrare, transféré depuis à Florence. Dans l'un et dans l'autre, sur des décrets intitulés du nom du pape et munis de cette formule, le concile, interrogé s'il consent et s'il reçoit, délibère et joint son assentiment, et l'approbation des

deux parties est insérée dans les actes. Quand j'en serai à l'examen de ce qui s'est passé dans ces conciles, je reviendrai sur ces faits, desquels il résulte clairement que, et selon les conciles, et selon les papes, la formule *sacro approbante concilio* ne signifie pas que le concile donne une simple approbation à des décrets faits par la seule autorité infaillible du pape.

Dans plusieurs conciles provinciaux, dont la première époque est, à ce que croit Bossuet, celui de la province de Sens, en 1314, on lit, à la tête des canons : Nous N., métropolitain, avec l'approbation du saint concile. Dira-t-on que l'autorité des évêques dans le concile provincial leur est donnée par le métropolitain ?

Il me reste sur ce sujet une dernière observation à faire. Ce n'est que dans ceux des conciles généraux, où le pape préside en personne, que l'on voit cette forme de décrets usitée. Cependant l'autorité du pape, présidant par des légats munis de ses pouvoirs et de ses instructions, est tout aussi étendue, tout aussi puissante que quand il assiste personnellement. Ce n'est donc pas son autorité qui fait employer la formule dans un cas, et qui fait qu'on s'en abstient dans un autre. Cette différence montre un honneur déféré à sa dignité. C'est un juste hommage que le concile rend à la présence de son chef, vicaire de Jésus-Christ.

CHAPITRE VIII.

DE LA CONFIRMATION DES CONCILES PAR LES PAPES.

I. Un des arguments employés par beaucoup d'ultramontains, pour établir la supériorité du pape sur les conciles, et son infaillibilité, est que, dès les premiers siècles, les conciles ont demandé et obtenu pour leurs décrets la confirmation des papes. On en conclut que

l'autorité des souverains pontifes était si positivement reconnue, qu'on ne reconnaissait comme légitimes que ceux des conciles que les papes avaient approuvés, confirmés et munis de leur sanction.

II. A ce raisonnement, Bossuet répond que rien n'est plus frivole que d'attacher toujours au mot *confirmer* l'idée d'une puissance supérieure qui donne à des décrets la force et l'autorité. Il rappelle un grand nombre de passages qui établissent que souvent les égaux, et même les inférieurs, confirment les décisions de leurs supérieurs; et que, si les papes ont confirmé les décrets des conciles, les conciles, même particuliers, ont souvent confirmé ceux des papes.

III. Je n'ai pas besoin d'entrer dans la discussion de ces textes, parce que Orsi convient que, du mot *confirmer*, employé par les papes vis-à-vis des conciles généraux, on ne peut pas positivement inférer l'autorité suprême du pape sur les conciles. Mais, en avouant que cette expression est équivoque et susceptible de plusieurs sens, il dit que, s'il y a une confirmation qui n'établit pas une autorité supérieure, il y a aussi une manière de confirmer qui montre, dans celui qui emploie ce mot, une vraie puissance souveraine et indéclinable. Or, ajoute-t-il, telle est celle dont les souverains pontifes ont usé envers les conciles généraux.

Je pourrais d'abord demander quels sont les caractères auxquels on doit discerner ces deux genres de confirmation, dont l'une émane d'une puissance supérieure, et l'autre ne la suppose pas. Mais, sans entrer dans cette question, j'examine seulement les raisons dont Orsy prétend étayer son assertion.

Pour la prouver, il établit trois propositions :

1° Les conciles, quelque œcuméniques qu'ils soient, quelque nombreux que soient les évêques qui les composent, s'ils ne sont pas munis du consentement, ou antérieur, ou concomitant, ou postérieur du souverain pontife, sont nuls, ou au moins n'ont pas la suprême et irréfragable autorité.

Nous convenons, sans difficulté, qu'un concile, sans sa jonction avec le pape, n'a pas l'autorité suprême. C'est qu'un concile n'est œcuménique, que parce qu'il est composé du chef et des membres; l'une des deux parties venant à manquer, il n'y a plus d'œcuménicité; mais l'énoncé du principe présente une équivoque dans le mot *consentement*. Le pape étant présent au concile, ou en personne, ou par ses légats munis de ses pouvoirs, le concile est complet et sa décision irréfragable, quelle qu'ait été dans la délibération l'opinion personnelle du souverain pontife.

2° Ces mêmes conciles, nuls sans le consentement du souverain pontife, sont valides, et deviennent revêtus du suprême degré d'autorité, si le consentement du pape y accède.

Ce principe est encore vrai dans sa totalité pour les conciles dont le pape n'a pas fait partie. Il n'est pas pareillement vrai pour les conciles généraux présidés par le pape, qui sont, par cela même, revêtus de l'infaillible véracité, et dont les décrets ne dépendent pas de l'opinion qu'a énoncée le pape.

3° Les conciles, même nationaux ou provinciaux, de quelque petit nombre qu'ils soient composés, dès qu'ils sont confirmés par le souverain pontife, acquièrent, en matière de foi, la suprême et irréfragable autorité.

Nous regardons ce principe comme vrai, mais seulement quand la confirmation du pape est munie du consentement soit exprès, soit tacite de tous les évêques, auquel seul est attaché le privilége de l'infaillibilité.

Ainsi les trois principes par lesquels Orsi veut prouver son assertion sur la confirmation des conciles par les papes, sont susceptibles de deux sens; l'un convenu entre les ultramontains et nous; l'autre, qui est précisément l'objet de la question, et la conséquence qu'il en tire est une vraie pétition de principes.

IV. Il fait un autre raisonnement. Les décisions des

conciles généraux reçoivent leur poids par l'accession des évêques particuliers : donc, à plus forte raison, ils doivent le recevoir de l'accession du chef de l'Eglise. Pour prouver le principe, il allègue saint Athanase, et d'autres pères, conciliant souvent aux décrets de Nicée l'autorité, par la réunion de presque toutes les églises du monde. Il cite saint Chrysostôme, argumentant contre l'hérésie arienne, et disant : Tu condamnes non-seulement les pères de Nicée, mais tout l'univers qui a approuvé leur jugement (1). Il rapporte que l'empereur Léon exigea que tous les évêques d'Orient souscrivissent le concile de Chalcédoine ; en conséquence duquel ordre on lit à la suite de ce concile les signatures de trente-sept métropolitains avec leurs conciles. Il produit l'approbation donnée par les évêques d'Espagne dans le quatorzième concile de Tolède au sixième concile général, sur la demande du pape Léon II (2).

---

(1) At tu, non illos tantum condemnas, Nicænos patres, sed et orbem terrarum universum qui illorum sententiam comprobavit, (S. Joannes Chrysostomus, *lib.* 2, *tom.* 5, *p.* 707.)

(2) Placuit proinde, illo tunc tempore, apologeticæ defensionis nostræ responsis satisfacientes romano pontifici, ea ipsa gesta firmare, nostræque fidei sensum purissima verborum enodatione depromere.... Nunc nobis in operis testat, ut, juxta canonum speciale decretum, quo concilium generale pro causis fidei aggregari præcipitur, utraque operum gesta, et synodico dirigantur examine, et discreta conciliorum fulciantur autoritate, quo, juxta edictum memorati principis gloriosi, adunato per singulas quasque provincias regni ejus conciliorum conventu, synodica iterum examinatione decreta, vel communi omnium conciliorum judicio comprobata, per singula Hispaniæ provinciarum concilia, præmemorata concilii gesta, seu etiam partis nostræ responsa, omnium notionem attingant, salubri etiam divulgatione in agnitionem plebium transeant.

Communi proinde jam omnium judicio placet, ut quia generaliter in unum omnes Hispaniæ præsules aggregari non quivimus, saltem discretis provinciis concilia celebremus, quo prædictæ synodi gesta, vel nostræ partis responsa, et digno probitatis demum decoquantur judicio, et synodico laudabili illustrentur stylo. (*Concil. Tolet.* XIV, *cap.* 4 *et* 5.)

V. Que prétend établir Orsi par ce raisonnement ? Veut-il que les conciles généraux, même approuvés par le pape aient besoin du consentement des évêques particuliers pour avoir l'autorité irréfragable ? Cette assertion serait diamétralement opposée à son système ; et cependant toutes ses citations ont rapport à des conciles formellement approuvés par les papes. Il faut, ou qu'il abandonne sa conséquence, ou qu'il la pousse aussi loin qu'elle peut aller.

Mais cet argument, qui combat son opinion, n'effleure pas le nôtre. Nous croyons, 1° que les conciles les plus généraux et munis du consentement du souverain pontife, acquièrent, par l'accession et le consentement de toutes les Eglises, non pas une plus grande force intrinsèque, puisqu'ils ont toute celle qu'ils peuvent avoir ; mais un nouveau poids dans l'opinion publique : sans augmenter leur l'autorité réelle, elle la manifeste de plus en plus. Nous disons, 2° qu'il y a des conciles, lesquels n'étaient pas composés de la totalité des Eglises, ne deviennent œcuméniques que par l'acceptation des églises qui n'auraient pas été convoquées. Tels étaient les premiers conciles, ceux que cite Orsi. Ils n'étaient composés que d'Orientaux ; et il était nécessaire, pour leur donner l'œcuménicité, que l'Occident les acceptât. Il est donc tout simple que, pour faire valoir l'autorité des canons de Nicée, on fît valoir l'acceptation qu'en avait faite l'Eglise entière, et que le pape désirât que l'Eglise d'Espagne consentit enfin à recevoir le sixième concile général.

VI. Orsi dit ensuite, qu'en demandant aux évêques l'adhésion aux conciles, ce n'est pas pour ajouter à ces assemblées, confirmées par le pape, aucune autorité : ce n'est que des actes de soumission qu'ils demandent, et ils ne reconnaissent nullement en eux le droit d'examen. Orsi cite, à ce sujet, deux épitres. La première est du pape saint Martin Ier, aux évêques de France, pour les faire adhérer à la condamnation qu'il avait faite du

monothélisme dans un concile de Rome (1). Il n'y est aucunement question d'un nouvel examen. La seconde épître est celle de Léon II, aux évêques d'Espagne, pour qu'ils adhèrent au sixième concile général (2). Il est clair, par la teneur de cette épître, que ce n'est pas pour donner de l'autorité au concile, mais que c'est pour leur bien spirituel que le pape presse les évêques d'Espagne; que c'est, non une approbation, mais une confession, une souscription qu'il exige.

VII. Demander une adhésion, sans faire mention d'examen, ou l'exiger en excluant positivement le droit d'examen, sont deux choses toutes différentes, qu'Orsi confond mal à propos. Cette réflexion suffirait pour résoudre la difficulté qu'il élève d'après la lettre de saint Martin. Mais de plus, les mots *firmantes* et *consentientes*, employés par ce pontife, annoncent un consentement spontané aux décrets du concile de Rome.

Quant à la demande de Léon II, relative au sixième

---

(1) Apostolico mucrone, patrumque definitionibus, uno ore, unoque spiritu condemnavimus.... Ideo studeat fraternitas tua omnibus eodem innotescere; ut tam abominandam hæresim nobiscum exsecrentur, et synodali conventione scripta una cum subscriptionibus vestris, nobismet destinanda concelebrent, confirmantes, atque consentientes eis quæ pro orthodoxa fide statuta sunt. (S. Martin II, *epist. ad Amandum*, *epist. Tredensem.*)

(2) Ab omnibus reverendis episcopis una nobiscum subscriptiones in eadem definitione venerandi concilii subnectantur; ac sic præfato in libro vitæ properans unusquisque Christi ecclesiarum antistes suum nomen adscribere; ut in unius evangelicæ fidei consonantia, nobiscum, et cum universali sancta synodo, per suæ subscriptionis confessionem, tanquam præsens spiritu conveniat; quatenus Christo, cum ad judicandum venerit, cum titulo orthodoxæ confessionis occurrens, consortem se traditionis apostolicæ, per manus suas demonstret signaculum... Cum vestrarum subscriptionum paginas susceperimus, has apud B. Petri apostolorum principis confessionem deponemus; ut eo mediante, atque intercedente, in quo christianæ fidei descendit vera traditio, offeratur Domino nostro Jesu Christo ad testimonium et gloriam ejus mysteriorum fideliter consentientium, et subscribentium. (Leonis II, *epist. ad episc. Hispaniæ.*)

concile général, il est certain que les évêques d'Espagne n'y satisfirent, et n'adhérèrent à ce concile qu'après l'avoir examiné. Les décrets du quatorzième concile de Tolède, que je viens de rapporter, sont formels.

VIII. C'est, dit Orsi, un grand argument en faveur de l'infaillibilité pontificale, que jamais rien n'ait été décidé dans les conciles généraux, que d'après les décrets des pontifes Romains. Jamais l'Esprit-Saint n'a manqué aux successeurs de saint Pierre. Il a manqué quelquefois aux conciles, même les plus nombreux, quand ils n'ont pas eu pour guide et pour lumière le chef de l'Eglise. Orsi confirme ces assertions par une lettre du pape Nicolas Ier. Tels sont, dit ce pontife, les statuts rendus sur ce sujet par le siége apostolique. Tels sont les décrets qu'il a portés synodalement et régulièrement. Tels sont les objets que nous devons adopter d'autant plus fermement, observer d'autant plus soigneusement, que vous savez avec plus de certitude que tout ce qu'il a statué a toujours été tenu par l'Eglise universelle. En sorte que, par l'autorité de la primauté, il a le premier prononcé le jugement contre les diverses hérésies qui se sont élevées dans l'Eglise. Et ainsi, quoique quelquefois, et pendant un peu de temps, l'Eglise universelle ait résisté sur quelques points, elle a quelquefois approuvé ce qu'approuvait l'Eglise romaine; et rejeté ce qu'elle rejetait (1).

IX. Cette lettre de Nicolas Ier me paraît plus contraire

---

(1) Hæc sunt quæ de his sedes apostolica statuit. Hæc sunt quæ synodice regulariterque decrevit. Hæc sunt quæ nos tanto studiosius oportet amplecti, tanto sollicitius observare, quanto certius nostis quæ ab ea statuta fuerint, hæc universalem semper ecclesiam tenuisse : ita ut contra singulos errores in ecclesia exortos prior hæc, secundum primatus sui autoritatem, sententiæ terminum dederit. Et ita demum universalis ecclesia, licet aliquando, per aliquantulum temporis, in quibusdam reluctata sit quæ illa tandem probavit quandoque probaverit, et quæ illa refutavit, ipsa refutaverit. (Nicolai I, *epist. ad clerum Constantinop.*)

que favorable à la thèse que soutient Orsi. L'Eglise s'est quelquefois opposée, pendant un temps, aux décisions pontificales. Elle ne les croyait donc pas irréformables. Elle a suivi quelquefois ces décisions : ce n'a donc pas été toujours. Ce qu'on doit voir dans ce texte, c'est, qu'à raison de sa primauté, le pape est le premier juge, juge antérieur aux conciles, mais non supérieur. Il est aussi digne de remarque que Nicolas Ier relève la grande autorité des décrets du saint-siége, d'après l'adhésion qu'y a donnée l'Eglise universelle: ce qui est exactement notre doctrine.

L'assertion d'Orsi que, dans les conciles généraux, rien n'a été décidé sur la foi que d'après les décrets pontificaux, n'est pas exacte. Combien de décisions conciliatoires n'ont pas été précédées de ces décrets ! Lorsque le cinquième concile général tonnait contre ce qu'avait décidé le pape Vigile, suivait-il le décret de ce pontife ?

Il n'est pas plus vrai de dire que jamais l'Esprit-Saint n'a manqué aux pontifes romains dans les définitions sur la foi. Etait-ce l'Esprit-Saint qui inspirait à Libère l'adhésion à l'arianisme, et à Honorius l'approbation du monothélisme ?

Si l'Esprit-Saint a manqué à des conciles nombreux, c'est que ce n'est pas la multiplicité des évêques qui constitue l'œcuménicité de leurs assemblées. Nous convenons même formellement que l'absence des souverains pontifes, et le défaut de leur approbation subséquente, a empêché ces conciles d'être infaillibles, en les empêchant d'être généraux. Ils n'étaient point composés du chef et des membres.

X. Bossuet avait dit que le second concile général, qui n'était composé que de cent cinquante évêques, n'acquit l'œcuménicité que par l'adhésion que lui donna le concile d'Occident, tenu par le pape Damase. C'est donc, dit Orsi, l'assentiment seul du pape qui a rendu le premier concile de Constantinople œcuménique ; car l'opinion des Occidentaux n'est d'aucune importance : ils dépendaient absolument de l'opinion et de la volonté

du pontife romain; tellement que ce qui était décidé dans le concile de Rome, et muni ensuite du consentement des évêques d'Occident, était regardé comme ayant le pape seul pour auteur. Pour prouver cette assertion, il cite une lettre de saint Grégoire le Grand, dans laquelle ce pontife dit que l'Eglise romaine ne reçoit pas tous les canons et tous les actes de ce concile, mais qu'elle reçoit ce concile dans ce qu'il a défini contre Macédonius.

XI. Où Orsi a-t-il vu que le consentement des évêques occidentaux dépend absolument de l'opinion et de la volonté du pontife romain? Où a-t-il pris que les évêques ne sont pas juges dans les conciles de l'Occident, et que tout ce qui s'y fait est l'œuvre du pontife romain? Ces assertions sont, de sa part, de pures pétitions de principes. La lettre du pape saint Grégoire ne dit rien de tout cela. Nous verrons, d'ailleurs, quand nous traiterons de ce qui s'est passé dans le concile dont il s'agit, que le canon auquel les papes s'opposaient, lequel attribuait des prérogatives au siége de Constantinople, ne laissait pas d'être observé, au vu même, et sans contradiction des papes.

CHAPITRE IX.

SUR L'OBLIGATION DU PAPE D'OBSERVER LES CANONS.

I. D'après l'article troisième de la Déclaration de 1682, que j'ai rapportée au commencement de cet écrit, Bossuet distingue deux choses : l'Eglise universelle, et chaque Eglise en particulier. Le clergé de France enseigne que, dans le gouvernement de l'Eglise universelle, le pontife romain doit suivre les canons reçus universellement, et consacrés par le respect général de tout le monde; et que, dans le gouvernement des Egli-

ses particulières, telle qu'est l'Eglise de France, il doit suivre les règles reçues dans cette Eglise. Il comprend, sous le nom de règles, les coutumes approuvées. Il ajoute qu'on ne regarde comme reçu et approuvé, que ce qui a été mis en usage du consentement du saint-siége et des Eglises. Ce n'est que de ces canons reçus par le saint-siége, et constamment exécutés de son consentement, qu'il s'agit ici. Je déclare que ce sont ceux-là seuls que j'entends, quand je me sers de l'expression générale les canons. Nous reconnaissons aussi formellement que le pape a le pouvoir de donner des règles à l'Eglise, de dicter des canons et des lois; mais nous disons, et c'est là l'objet de la question actuelle, que ces canons et ces lois ne peuvent pas être contraires aux canons reçus et approuvés.

II. Bossuet avance que Gratien est le premier qui ait élevé la prétention que l'Eglise romaine imprime aux canons leur droit, leur autorité, mais qu'elle n'y est pas soumise; qu'aux autres est imposée la nécessité de leur obeir; mais que dans les souverains pontifes réside l'autorité de les observer, afin que, s'y conformant eux-mêmes, ils montrent aux autres à ne pas les mépriser. Il faut donc, ajoute cet auteur, que le premier siége observe ce qu'il a ordonné par ses décrets, non par la nécessité d'obéir, mais par autorité de commander (1). Bossuet observe que Gratien avance ces maximes de lui-même, sans en citer aucun garant. Je dis la même chose

(1) Sacro sancta romana ecclesia jus et autoritatem sacris canonibus impertitur: sed non eis alligatur. Habet enim jus condendi canones: ut pote quæ caput est et cardo omnium ecclesiarum, a cujus regula nemini dissentire licet. Ita ergo canonibus autoritatem præstat, et seipsam non subjiciat eis... In præmissis ergo capitulis aliis imponitur necessitas exequendi: summis vero pontificibus ostenditur inesse potestas observandi, ut a se tradita observando, aliis non contemnenda demonstret: exemplo Christi, qui sacramenta, quæ ecclesiæ suæ mandavit, primo in se suscepit, ut ea in seipso sanctificaret. Oportet ergo primam sedem, ut diximus, observare ea quæ decernendo mandavit, non necessitate obsequendi, sed autoritate imperandi. (*Decret. Gratiani*, *part.* 1, *causa* XXV, surgoquæ *in fine.*)

d'Orsi. Si cette assertion de Gratien était appuyée de quelques autorités de saints pères, de conciles, de papes antérieurs à lui, aurait-il manqué de les rapporter, lui qui charge toutes ses autres assertions de citations, quelquefois apocryphes, souvent mal appliquées ? Si ces autorités anciennes existaient, le savant cardinal les aurait-il ignorées ? Se serait-il abstenu de les produire ? Aussi Bossuet ajoute : Qu'on donne telle autorité qu'on voudra à ces étonnantes maximes, j'y consentirai ; pourvu qu'on me fasse voir qu'avant le décret de Gratien, elles avaient été avancées par quelques papes, ou du moins par des auteurs de quelque considération. Mais nous ne pouvons, en bonne théologie, admettre des interprétations fabriquées par Gratien dans le douzième siècle, et qui combattent directement la tradition des siècles précédents.

III. A ce raisonnement, Orsi ne répond rien. Il avance seulement que Gerson est le premier qui ait établi que le pape est tenu de gouverner selon les saints canons, non-seulement par devoir de conscience, mais d'après le droit, non seulement pour l'utilité de l'Eglise, mais par la constitution de l'Eglise. Orsi fait en cela une distinction très-juste entre le devoir du pape et son pouvoir. Ainsi toutes les déclarations faites par les papes, qu'ils veulent, ou même qu'ils doivent prendre les canons pour règle de leur administration, ne prouvent rien, soit pour une opinion, soit pour l'autre, relativement à la question actuelle. Je m'abstiendrai donc de les rapporter.

IV. Mais Orsi se trompe fortement dans ce qu'il dit que Gerson est le premier qui ait établi le devoir du pape de se conformer à la doctrine gallicane. Nous avons dans l'antiquité un grand nombre de passages qui établissent formellement l'obligation imposée aux papes à cet égard : et presque tous ces textes sont des aveux faits par les papes.

V. Le pape Zozime, au sujet de la prérogative du siége d'Arles, déclare que l'autorité même du siége de

Rome ne peut faire ni concessions ni changements contre les statuts des pères. Car, parmi nous, dit-il, l'antiquité, dont le respect a été sanctionné par les pères, subsiste sur d'inébranlables racines (1). Ce n'est pas du seul devoir de conscience que parle ce pontife : c'est le pouvoir même d'accorder ou de changer, contre les statuts des pères, qu'il déclare ne pas appartenir au saint-siége.

VI. Saint Célestin 1er : Que les règles dominent sur nous. Ne les dominons pas. Soyons soumis aux canons, en observant leurs préceptes (2). Rien n'est plus formel contre les ultramontains, et pour nous. Ils veulent que le pape domine les canons ; et saint Célestin déclare qu'il ne les domine pas. Nous soutenons que le pape est dominé par les canons ; et saint Célestin dit, en propres termes, la même chose.

VII. Saint Léon, très-zélé pour les droits de son siége, dit que les pères de Nicée ont formé des lois, des canons ecclésiastiques qui doivent durer jusqu'à la fin du monde ; qu'ils vivent par leurs constitutions, et parmi les Romains, et dans tout le monde ; que si jamais quelqu'un a la présomption de statuer autrement, son ordonnance est cassée sans délai ; que ce qui a été universellement institué, pour l'utilité perpétuelle, ne doit éprouver aucun changement, aucune variation ; que les bornes posées par les pères, pour le bien commun, sont fixes et permanentes (3). Il n'y a là ni restriction, ni exception. Les canons dictés par le concile de Nicée

---

(1) Contra statuta patrum, et sancti Trophimi reverentiam.... concedere, vel mutare, ne hujus quidem sedis possit autoritas. Apud nos enim in convulsis radicibus vivit antiquitas, cui statuta patrum sanxere reverentiam. (Zozimi, *epist.* VII, *ad episc. provinc. Narbon. et Vien.*)

(2) Dominentur nobis regulæ : non regulis dominemur. Simus subjecti canonibus, cum canonum præcepta servamus. (S. Cœlestinus I, *epist. ad episc. Illyrici.*)

(3) Sancti illi et venerabiles patres qui in urbe Nicæna, sacrilego

ne peuvent être changés par aucune puissance : si saint Léon avait cru que le droit d'abroger ces canons fût réservé à son siége, il n'aurait pas manqué d'apporter cette exception.

VIII. Le concile de Chalcédoine ordonne que les règles publiées par les saints pères, dans les conciles antérieurs, conservent toute leur force (1). Elles la perdraient le jour où un pape voudrait ou pourrait les abroger.

IX. Le pape Gélase Ier déclare qu'il est astreint, par la dispensation nécessaire des choses, et circonvenu dans le gouvernement du siége apostolique, de manière à peser tellement les décrets des pères et les préceptes de ces prédécesseurs, que si quelquefois la nécessité des temps demande, pour le rétablissement des Eglises, quelque relâchement, il doit, usant d'une exacte considération, le modérer autant qu'il est possible, afin de ne pas paraître excéder entièrement la teneur des anciennes règles (2). Gélase reconnaît son obligation de se conformer aux canons, tellement qu'il n'y met

---

Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt : et apud nos in suis constitutionibus vivunt. Et si quid usquam aliter quam illi statuere præsumitur, sine cunctatione cassatur : ut quæ ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur. Nec ad privatum trudantur commodum, quæ ad bonum sunt commune præfixa : et manentibus terminis quos constituerunt patres, nemo in jus tendat alienum. (S. Leo, *epist.* CVI, *al.* LIII, *al.* LXXX, *ad Anatolium*, *cap.* 4.)

(1) Regulas a sanctis patribus in unaquaque synodo usque nunc prolatas proprium robur obtinere decernimus. (Conc. Chalc., *act.* XV, *can.* I.)

(1) Necessaria rerum dispensatione constringimur, et apostolicæ sedis moderamine convenimur, sic canonum paternorum decreta librare, et retro præsulum, decessorumque nostrorum præcepta metiri, ut quæ præsentium necessitas temporum restaurandis ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum fieri potest, temperemus : quo nec in totum formam anteriorum videamur excedere regularum. (Gelasii, *epist.* IX, *cap.* I, *ad episc. Lucaniæ.*)

qu'une exception, et qu'il ne reconnaît d'autre motif, pour y déroger, que la nécessité de la restauration des Eglises. Encore, dans ce cas, il est tenu de modérer, autant qu'il est possible, l'exercice de ce pouvoir. Je parlerai incessamment du droit pontifical dans ce cas de nécessité.

X. Le pape Hormisdas dit que dissoudre les canons, est pécher contre la religion (1). Il ne se croyait donc pas en droit de les dissoudre.

XI. Le pape Agapet déclare qu'il ne présume, en quoi que se soit, aller contre les règles et les constitutions anciennement définies; qu'aucune circonstance, aucun égard pour les personnes, ni même la considération de l'autorité séculière, ne peuvent le lui faire faire. Il reconnaît que, par la considération du jugement divin, il lui est nécessaire de conserver inviolablement tout ce que l'autorité épiscopale a décerné. (2). Il est impossible de rejeter plus formellement que le fait ce pontife, le pouvoir absolu que les ultramontains attribuent à ses successeurs.

XII. L'aveu de saint Martin Ier n'est pas moins formel. Nous ne pouvons pas dissoudre les canons, nous qui sommes les gardiens et les défenseurs, non les transgresseurs des canons (3).

XIII. Léon III répondait aux députés de Charlemagne : A Dieu ne plaise que je me préfère aux pères du concile de Chalcédoine ! A Dieu ne plaise même, que

---

(1) Canones solvere, in religionem committere est. (*Hormisdæ indiculus.*)

(2) In nullo contra prisca definitionis constituta, vel regulas pro qualibet occasione, vel sub cujuscumque personæ respectu venire præsumimus. Nec tenacitatis studio, nec secularis autoritatis causa hoc facere non credemus. Sed, divini consideratione judicii, necesse nobis est, quidquid sacerdotalis decrevit autoritas inviolabiliter custodire. (Agapetus, *epist.* VI, *ad Cæsarium Arelat.*)

(3) Canones ecclesiasticos solvere non possumus, qui defensores et custodes canonum sumus, non trangressores. (Martinus I, *epist.* IX, *ad Pantaleonem.*)

je prétende m'égaler à eux (1)! Voilà une déclaration bien formelle de la supériorité des canons des conciles sur le pape.

XIV. Léon IV déclare qu'il n'a pas eu le pouvoir de changer les bornes posées par les pères (2). D'où a pu venir, depuis lui, ce pouvoir à ses successeurs?

XV. Nous avons une épître de Charles le Chauve à Adrien II, laquelle avait été rédigée par Hincmar, où il est dit que le saint-siége ne peut pas être contraire à lui-même (3). Il le deviendrait en voulant abroger des canons qu'il a sanctionnés.

XVI. Silvestre II assimile l'autorité des canons dictés par l'esprit de Dieu, à celle de l'Evangile, des apôtres, des prophètes; et il ne regarde les décrets du siége apostolique, comme lois communes de l'Eglise, que quand ils ne sont pas contraires à celles-là (4). Il serait difficile de marquer plus positivement deux choses : l'inébranlable fixité des canons, et la nécessité que les décrets pontificaux n'y soient pas contraires.

XVII. Nous avons même, quelques années après le décret de Gratien, une lettre d'Innocent III. Il veut que tout ce qui est tenté en dérogation des saints canons, soit cassé, et n'ait aucune force. Il le veut, parce que l'autorité de l'Eglise universelle l'y provoque et l'y engage (5). Voilà donc encore les saints canons reconnus

---

(1) Ego non illis (patribus chalcedonensibus) absit ut præferam sed etiam illud absit ne coæquare præsumam (S. Leo. III, *ad legatos Carolimagni.*)

(2) Non potuimus præfixos patrum terminos immutare (S. Leo, IV, *epist. ad Lotharium imper.*)

(3) Quod sedes apostolica non potest esse sibi contraria. (*Epist. Caroli calvi inter opera Hincmari.*)

(4) Sit lex communis ecclesiæ catholicæ, evangelium, apostoli, prophetæ, canones spiritu Dei constituti, et sedis apostolicæ decreta ab his non discordantia (Sylvester II, *epist. ad Seguinum senon.*)

(5) Quæ in derogationes sanctorum canonum attentantur, tanto potius infringi volumus et carere robore firmitatis, quanto autoritas universalis ecclesiæ, cui præsidemus, ad id nos provocat; et inducit. (Innocentius III, *lib.* 3, *epist.* CXV. *ad Cantuarensem archiep.*)

irréfragables ; et cela à cause de l'autorité suprême de l'Eglise universelle.

XVIII. De tout ce que je viens d'exposer, deux choses résultent ; la première, que dans tout le cours des onze premiers siècles de l'Eglise, il n'existe aucun vestige de la prétention ultramontaine actuelle, que le pape, maître absolu des canons, peut, à son gré, les dissoudre tous ; la seconde, que dans ce long intervalle on trouve un grand nombre de monuments, spécialement d'aveux des papes, qui déclarent qu'ils n'ont point le pouvoir de changer et de casser ces canons ; mais qu'ils sont tenus de les suivre dans le gouvernement de l'Eglise, non-seulement par devoir de conscience, mais par une obligation légale.

XIX. Pour répondre à ces autorités, Orsi, au défaut d'autorités contraires de l'ordre ecclésiastique, réclame celle des lois civiles ; il cite divers textes du droit romain, des jurisconsultes, des historiens, lesquels établissent que les princes doivent régir leurs états selon les lois.

Sans entrer dans le détail des citations qu'il entasse, un seul mot tranche la conclusion qu'il en tire. Qu'a de commun le droit romain avec le gouvernement de l'Eglise ? Jésus-Christ a-t-il donné pour règle constitutive de sa religion, les lois qu'il plairait aux empereurs romains de faire, les commentaires que les jurisconsultes jugeraient convenables d'y ajouter ?

En défendant, contre les ultramontains, l'indestructibilité des canons par le pape, Bossuet admet à ce principe deux exceptions ou modifications en faveur de l'autorité pontificale.

XX. Il dit d'abord qu'il ne prétend pas abroger les dispenses que le pape a droit d'accorder, et dont la légitimité a été reconnue par le concile de Bâle lui-même, au plus fort de ses démêlés avec Eugène IV. Dispenser n'est pas dissoudre la loi, comme quelques ultramontains se l'imaginent ; mais distribuer, régler, administrer, eu égard aux circonstances des lieux, des temps,

des personnes. La dispense est une explication de la loi, par laquelle on met les exceptions qu'on a juste motif de présumer qui auraient été mises par la loi, si le législateur avait prévu les différents cas. Bossuet blâme les dispenses sans causes, que quelques écrivains entreprennent de justifier, les regardant comme des grâces que le pape, en sa qualité de souverain, distribue selon son bon plaisir. Plus raisonnable qu'eux, Orsi déclare qu'il n'approuve pas les dispenses sans causes; il dit seulement que, dans le cas de plainte, ce n'est ni aux rois, ni aux évêques, ni aux conciles qu'il faut s'adresser, mais au souverain pontife. Nous pensons, comme lui, que cette forme est prescrite par le respect et la soumission que l'on doit au chef de l'Eglise.

XXI. La seconde modification, mise par Bossuet au principe consacré par l'Eglise gallicane, est le cas de nécessité et d'évidente utilité. Il se propose l'objection que font les ultramontains, que le pape possède la plénitude de puissance, *plenitudinem potestatis;* expression employée, d'après la tradition, dans la déclaration du clergé de 1682. Bossuet explique en quoi consiste la plénitude de puissance du saint-siége, et en quoi elle ne consiste pas. Une puissance est dite pleine, par rapport au droit positif, lorsqu'elle peut tout ce qu'exigent la nécessité et l'évidente utilité; mais cette plénitude ne consiste pas à pouvoir tout sans loi et sans mesure (1). Tel est donc le principe de Bossuet. Il réunit deux conditions pour que le pape puisse exercer cette plénitude

(1) Neque illud pluris est non posse stare in papa eam quam clerus gallicanus agnoscit *plenam potestatem*, si gallicanæ declaratione detur locus. Neque enim plenam esse quæ *alterius arbitrio*, *vel judicio pendet.* Quod quidem non aliud est quam verbis credere. Plena enim dicitur, respectu positivi juris, et potestas quæ omnia potest, ubi id necessitas, atque evidens utilitas postulaverit: non ita sane ut omnia sine lege modoque possit. (*Defensio declar. cleri gallic. part.* 3, *lib.* 10, *cap.* 31, *al. part.* 2, *lib.* 15, *cap.* 31. *Vide etiam. Ibid*, *lib.* 11, *cap.* 16.)

de puissance ; d'abord nécessité réelle et évidente utilité dans l'objet. Ce qui revient à ce que je viens de citer du pape Gélase, qui donne pour exemple le rétablissement des Eglises. Il faut ensuite nécessité de moyen ; c'est-à-dire, qu'il n'y en ait pas d'autre qui puisse atteindre l'objet nécessaire ; mais lorsque l'objet est atteint, et que la nécessité qui avait autorisé le pape à se mettre au-dessus des canons est passée, les canons reprennent leur empire sur l'Eglise et sur lui-même.

SECONDE PARTIE.

DISCUSSION

DE LA DÉCLARATION DE 1682.

D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE.

Pour établir leur système de l'infaillibilité du pape et de sa supériorité sur le concile général, les ultramontains argumentent de plusieurs textes de la sainte Ecriture. Ils citent d'abord trois discours de Notre-Seigneur à saint Pierre, dans lesquels il lui confère des droits et lui fait des promesses. Ils s'autorisent ensuite de ce qui est rapporté aux actes des apôtres de l'élection de saint Mathias et du premier concile tenu par les apôtres à Jérusalem. Je vais examiner ces passages des livres sacrés : je m'abstiendrai cependant de parler de l'un des discours de Jésus-Christ à saint Pierre. C'est celui qui est rapporté par saint Jean, au dernier chapitre de son évangile, dans lequel le divin Maître charge saint Pierre de paître ses agneaux et ses brebis. J'ai répondu ailleurs au raisonnement que font, d'après ces paroles, les ultramontains (1).

(1) Voyez ci dessus, première partie, chap. 3, n° 7.

CHAPITRE I.

EXAMEN DU DISCOURS DE JÉSUS-CHRIST, RAPPORTÉ AU SEIZIÈME CHAPITRE DE SAINT MATTHIEU, VERSET 15 ET SUIVANTS.

Voici ce que porte le texte sacré :

1. Jésus leur dit (à ses disciples) : *Et vous autres, qui croyez-vous que je suis?* Simon-Pierre prenant la parole, lui dit : *Vous êtes le Christ, le fils du Dieu vivant.* Jésus lui répondit : *Vous êtes heureux, Simon, fils de Jean, parce que ce n'est point la chair ni le sang qui vous a révélé ceci, mais mon père qui est dans les cieux; et moi, je vous dis que vous êtes Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux : et tout ce que vous lierez sur la terre, sera aussi lié dans les cieux; et tout ce que vous délierez sur la terre, sera aussi délié dans les cieux.*

Ces paroles de Notre-Seigneur présentent deux choses distinctes. D'abord, donnant au chef de ses apôtres le nom mystérieux de Pierre, il lui dit que sur cette pierre il bâtira son église, et que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Par cette première partie de son discours, il l'établit le fondement perpétuel de son Eglise. Dans la seconde partie, il lui promet les clefs du royaume des cieux, et le pouvoir de lier et de délier, ce qui exprime la juridiction dont il le revêtira. faut examiner successivement ces deux choses.

ARTICLE PREMIER.

Saint Pierre établi fondement de l'Église.

Je commence par établir deux principes, dont je conviens formellement avec les ultramontains.

II. 1° Les promesses de Jésus-Christ, contenues dans le discours dont il s'agit, ont été faites à lui et à ses successeurs. C'est la chaire de saint Pierre, c'est-à-dire toute la succession des pontifes romains qui est constituée le fondement de l'Eglise. Quelques théologiens gallicans ont imaginé de le nier : mais presque tous regardent leur idée comme contraire, et au sens naturel du texte sacré, et au langage constant de la tradition.

2° De là résulte l'indéfectibilité du siége de saint Pierre ; c'est-à-dire, que, selon la parole qui ne passera jamais, la succession des pontifes romains subsistera jusqu'à la consommation du siècle : j'ai expliqué ailleurs en quoi consiste ce genre d'indéfectibilité (1).

Mais ensuite, entre les ultramontains et nous, il s'élève plusieurs questions.

III. Quand Jésus-Christ dit : les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, est-ce l'Eglise, est-ce la pierre fondamentale de l'Eglise qu'il entend ? Nous disons que le mot *elle eam* s'applique uniquement à l'Eglise, et que c'est contre l'Eglise que l'enfer ne prévaudra jamais. Orsi prétend que cette parole du Sauveur se rapporte aux deux, et qu'elle signifie que l'enfer ne prévaudra jamais ni contre l'Eglise, ni contre la pierre qui en est le fondement : premier sujet de discussion.

Est-ce la personne de Pierre et la suite de ses successeurs qui est faite le fondement de l'Eglise ? Orsi soutient que le fondement de l'Eglise est non-seulement la personne de Pierre, mais sa foi ; non-seulement sa foi, mais sa foi autant qu'elle est énoncée par lui dans la confession qu'il vient d'en faire, qu'ainsi la foi de Pierre est le fondement de la foi de l'Eglise, d'où il conclut que la foi de l'Eglise dépend de la foi de Pierre et de son siége. Nous prétendons, au contraire, que c'est Pierre, avec toute la suite de ses successeurs, qui est constitué le fondement de l'Eglise ; que la confession

---

(1) Voyez ci-dessus, première partie, chap. 1, n 5.

de foi qu'il a faite a été le motif qui lui a fait accorder par Jésus-Christ les magnifiques prérogatives dont il l'a décoré ; et que si la confession de foi de Pierre peut être dite, en un sens, le fondement de l'Eglise, ce n'est pas dans le sens qu'entend Orsi, et avec les conséquences qu'il en tire : seconde matière à discussion.

§ I.

Est-ce contre l'Eglise seulement? est-ce contre l'Église et aussi contre la pierre qui en est le fondement, que, d'après la parole de Jésus-Christ, les portes de l'enfer ne prévaudront jamais?

IV. Pour fixer positivement l'état de cette question, je commence par dire que, si en appliquant à la pierre la promesse de prévaloir contre les portes de l'enfer, on veut entendre que l'enfer ne parviendra jamais à détruire le siége fondé par saint Pierre, j'en serai pleinement d'accord. Je consens encore qu'on entende cette application dans un autre sens, qui est que les puissances infernales n'auront, dans aucun temps, le pouvoir d'anéantir absolument la foi du siége apostolique ; en sorte qu'il reste un temps notable dans l'hérésie. Ainsi l'enfer ne prévaudra jamais contre cette double indéfectibilité de siége et de foi. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendent les ultramontains. Ils attribuent la même résistance contre les efforts de l'enfer, et à l'Eglise, et à la pierre qui en est le fondement ; ils veulent que, d'après le texte sacré, la foi des successeurs de saint Pierre soit aussi constamment, aussi continuement, aussi imperturbablement pure et sans tache que celle de l'Eglise. Tel est le sens qu'ils attachent au discours de Jésus-Christ, et tel est l'objet précis de la discussion actuelle.

V. Cette question se décide naturellement par la seule inspection du texte sacré. Le mot *eam*, qu'emploie le divin maître, étant au singulier, ne peut, grammaticalement, signifier qu'une seule chose ; et cette chose, selon

les règles du langage, est celle qui vient d'être énoncée la dernière. Ainsi, c'est à l'Eglise, et à l'Eglise seule, que le mot *eam* doit se rapporter. Les ultramontains reconnaissent que cette promesse d'une perpétuelle stabilité est faite à l'Eglise. Or, elle est faite, non à plusieurs choses, mais à une seule; elle n'est donc faite qu'à l'Eglise; et l'extension qu'on veut lui donner répugne à la parole et à l'intention de Jésus-Christ.

Ce qui confirme encore ce raisonnement est que, dans d'autres occasions, le divin Sauveur répète la même promesse à son Eglise et au corps de ses apôtres. Celui qui n'écoute pas l'Eglise, dit-il, qu'il soit pour vous comme le païen et le publicain (1). Quand l'esprit de la vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité (2); voilà que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle (3). Toutes ces promesses, c'est à l'Eglise entière que Jésus-Christ les fait, et non pas d'une part à l'Eglise, et de l'autre, à la personne de saint Pierre.

VI. Mais, objectent les ultramontains, de cela seul que la perpétuelle stabilité est promise à l'édifice de l'Eglise, elle l'est nécessairement à la pierre fondamentale de l'Eglise. L'édifice n'est solide qu'autant que son fondement l'est; c'est même la solidité du fondement qui assure celle de l'édifice. C'est donc celle de Pierre qui garantit celle de l'Eglise; et l'Eglise n'est, et ne peut être inébranlable, qu'autant que son fondement, qui est le siége de saint Pierre, l'est.

VII. Si de ce raisonnement on veut conclure seulement que la pierre fondamentale de l'Eglise, c'est-à-dire, que le siége de saint Pierre ne sera jamais détruit et subsistera jusqu'à la consommation du siècle, j'en conviendrai sans difficulté; et je l'ai déjà déclaré. Mais il y a une grande différence entre dire qu'un fondement

---

(1) Matth. XVIII, 17.
(2) Joan. XVI, 13.
(3) Matth. XXVIII, 30.

peut être détruit, ou dire qu'il peut être seulement endommagé. La destruction du fondement entraîne la ruine de l'édifice, qui s'écroule par faute de soutien. Mais il n'en est pas de même de quelques dégradations qui surviennent au fondement, parce qu'elles peuvent se réparer, c'est ce que nous voyons tous les jours dans les bâtiments matériels; et il en est de même de l'édifice spirituel de l'Eglise. Qu'un successeur de Pierre, par exemple Libere ou Honorius, abandonne ou trahisse la foi, l'Eglise peut aisément, et en peu de temps, réparer ce dommage. Il n'en serait pas de même si, contre la parole de Jésus-Christ, la chaire de saint Pierre pouvait être supprimée, si saint Pierre venait à manquer de successeur.

La promesse faite à l'Eglise que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, *adversus eam*, renferme deux choses, selon toute la tradition, et les ultramontains en conviennent : d'abord, que l'enfer ne parviendra jamais à la détruire; ensuite, que l'enfer ne parviendra jamais à altérer sa foi : perpétuité de l'Eglise contre les efforts de l'enfer : incorruptibilité de l'Eglise contre les embûches de l'enfer. La promesse faite à saint Pierre de le rendre le fondement de l'Eglise, comprend bien celle de l'indestructibilité, puisque la destruction du fondement entraînerait la destruction de l'Eglise; mais elle ne comprend pas celle de l'incorruptibilité. Il n'est pas de l'essence du fondement de l'Eglise d'être aussi pur qu'elle, comme il est de son essence de durer autant qu'elle.

VIII. A l'appui de son assertion, que la promesse de garantie contre les assauts de l'enfer est faite tout à la fois et à l'Eglise et à la chaire de saint Pierre, Orsi invoque l'autorité de la tradition.

Je pourrais observer, avant tout, que le petit nombre de textes qu'il produit, fussent-ils aussi formels qu'il le prétend, ne seraient pas capables de balancer la multitude d'autorités qui appliquent à l'Eglise seule cette promesse du Sauveur. Je m'abstiens de les rapporter,

parce qu'elles ne sont ni ne peuvent être contestées par nos adversaires; mais je dis que ces passages même qu'allègue Orsi ne sont nullement favorables à son opinion.

IX. Il cite d'abord Origènes, expliquant ce texte sacré : Les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, et se faisant la question, si c'est la pierre fondamentale, ou l'Eglise que Jésus-Christ met au-dessus des atteintes de l'enfer; car, dit ce père, l'expression est ambiguë, et quant à lui, il pense que c'est l'une et l'autre (1). En vain, dit sur cela, Orsi, les adversaires

---

(1) Si vero super solum illum, solum modo Petrum totam ecclesiam a Deo ædificari arbitraris, quid de Joanne tonitrui filio, et uno quoque apostolorum dixeris? Alioquin non audebimus dicere portas inferi speciatim adversus Petrum non prævalituras, prævalituras autem adversus reliquos apostolos, et perfectos? Nonne vero omnibus, et in his singulis fit illud quod supra dictum est : *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, et illud quoque : *Super hanc Petram ædificabo ecclesiam meam?* An etiam soli Petro dantur a Domino claves regni cœlorum, nec quisquam beatorum alius eas accipiet? Quod si et aliis commune est *dabo tibi claves regni cœlorum*, quomodo et non quæ præcedunt communia sunt, et quæ subsequuntur, tanquam in Petrum dicta. Hic et enim velut in Petrum dicta videntur ea : *Quæcumque ligaveris super terram, erunt ligata et in cœlis*, et quæ sequuntur. In evangelio autem Joannis, servator, dans spiritum sanctum discipulis per insufflationem, dicit : *Accipite spiritum sanctum*, et quæ sunt deinceps... Et si quis hoc dicit illi : *Tu es Christus filius Dei vivi* sibi non revelatum ex carne et sanguine, sed a Patre qui in cœlis est, ea consequitur quæ, ut ait quidem littera evangelii, Petro hinc dicta sunt; ut docet autem spiritus, illius, cui libet qui talis evadit qualis erat ille Petrus. Nomen enim trahunt a petra omnes imitatores Christi, spiritualis scilicet petræ consequentis eos qui salvi fiunt, ut ex ea spiritualem potionem ebibant. Illi autem nomen trahunt a petra, quemadmodum Christus sed et cum membra Christi sint, nomine ab illo, Christiani appellati sunt, à petra autem Petri.... *Non prævalebunt adversus eam*. Quam autem *eam?* An enim petram super quam Christus ædificat ecclesiam, an ecclesiam, ambigua locutio est. An quasi unam eamdemque rem petram et ecclesiam? Hoc ego verum existimo. Nec enim adversus petram super quam Christus ædificat ecclesiam, nec adversus ecclesiam portæ inferi prævalebunt... Quod si adversus aliquem portæ inferi prævalebunt, qui talis erit neque petra fuerit super quam Christus ædificat ecclesiam, nec ecclesia a Christo super petram ædificata fuerit. Petra quippe ser-

répondraient qu'Origènes détourne les paroles de Jésus-Christ à un sens moral, et que, par la pierre, il entend, non pas la personne de Pierre, ou le pontife romain, mais tous les justes; car le sens moral ou allégorique, ne détruit pas le sens naturel et historique, mais est fondé sur lui. Il nous suffit qu'au jugement d'Origènes, la stabilité contre les puissances de l'enfer soit promise, et à l'Eglise, et à la pierre sur laquelle elle est fondée.

X. La lecture de tout le texte que cite Orsi, et dont il ne rapporte qu'une partie, répond à l'argument qu'il en tire. Origènes commence par établir que ce n'est pas sur saint Pierre seul, mais sur tous les autres apôtres, que l'Eglise est fondée; que c'est à eux tous que s'adresse la promesse de la résistance aux efforts de l'enfer; à eux tous la parole qui les constitue pierre fondamentale de l'Eglise; à eux tous le don des clefs, et le pouvoir de lier et de délier; et que quoique cela semble dit à saint Pierre seul, cela, cependant, est commun à tous les apôtres. Origènes étend ensuite cette idée; il applique, non-seulement aux apôtres, mais à tous les justes, le discours de Notre-Seigneur. Il prétend que si quelqu'un répète à Jésus-Christ la profession qu'a prononcée saint Pierre, vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant, Jésus-Christ lui adresse les mêmes paroles. Car, ajoute ce père, tous les imitateurs de Jésus-Christ prennent leur nom de la pierre, c'est-à-dire, de cette pierre spirituelle dont parle saint Paul, dont l'eau purifie et sauve ceux qui en boivent. Ils sont appelés Pierre, comme Jésus-Christ, parce qu'ils sont ses membres. Le commencement du texte d'Origènes détruit absolument l'argument d'Orsi. Dès

---

penti inaccessa est, et fortior portis inferi sibi adversantibus, adeo ut, propter robur illius, portæ inferi adversus eam non prævaleant, ecclesia vero, tanquam Christi ædificium, qui sapienter ædificavit domum suam super petram, portarum inferi non est capax, prævalentium quidem adversus quemcumque hominem qui extra petram et ecclesiam fuerit, sed invaliturum adversus illam. (Origenes, *in Matth. tom.* 12, n° 11.)

que ce n'est pas saint Pierre seul, mais tous les apôtres, mais tous les justes qui sont, selon ce docteur, le fondement de l'Eglise, ce ne peut pas être à Pierre seul que s'adresse la promesse de Jésus-Christ. Continuant, dans le même sens, l'explication du texte sacré, Origènes vient aux paroles que rapporte Orsi, et se demande à qui s'applique le mot *eam?* Est-ce à l'Eglise? est-ce à la pierre qui en est le fondement? Est-ce à tous les deux, comme l'Eglise et la pierre ne faisant qu'une même chose? C'est, dit-il, ce que je crois véritable. Il regarde donc ici tous les justes comme étant à la fois et l'Eglise et la pierre fondamentale de l'Eglise; ce qu'il ajoute, le montre encore. Si les portes de l'enfer viennent à prévaloir contre quelqu'un, il ne sera plus, ni la pierre sur laquelle Jésus-Christ bâtit son Eglise, ni l'Eglise bâtie sur la pierre. Il est donc clair que, selon Origènes, le mot *eam* ne s'applique à la fois à l'Eglise et à la pierre, que, parce que, selon lui, la pierre n'est autre chose que l'Eglise des justes; que par conséquent, c'est l'Eglise des justes qu'il entend par ce mot, et non pas saint Pierre et ses successeurs.

Ce que prétend Orsi, que le sens allégorique d'Origènes ne détruit pas le sens naturel, mais est fondé sur lui, n'est nullement vrai; Origènes détruit positivement le sens ultramontain, en disant que ce n'est pas saint Pierre seul qui est le fondement de l'Eglise.

XI. Orsi cite ensuite saint Jean Chrysostôme expliquant le texte de saint Matthieu, et disant d'abord que Jésus-Christ bâtit son Eglise sur Pierre, c'est-à-dire sur sa confession de foi; ensuite que si les portes de l'enfer ne prévalent pas contre elle, beaucoup moins prévaudront-elles contre Jésus-Christ lui-même; après cela que Jésus-Christ accorde ce que Dieu seul peut accorder : que son Eglise soit inébranlable malgré tous les flots qui l'assiégeront, et que le chef et pasteur qu'il lui donne, homme pécheur et de nulle considération, surpassera, par sa fermeté, la nature du diamant malgré l'opposition de l'univers. Ainsi Dieu avait dit à Jérémie

qu'il l'établissait comme une colonne d'airain et un mur de fer; mais avec cette différence, qu'il mettait Jérémie à la tête d'une seule nation, et qu'il fait Pierre chef de l'univers entier (1).

XII. Il n'y a rien dans ce passage de saint Chrysostôme qui contrarie nos principes.

J'examinerai, dans le paragraphe suivant, dans quel sens on peut dire que la confession de foi faite par saint Pierre, est le fondement de l'Eglise. Il ne s'agit pas en ce moment de ce point; l'objet actuel de cette discussion est de savoir si le mot *eam* est relatif à l'Eglise ou à la pierre fondamentale.

Selon saint Chrysostôme, si les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Eglise, beaucoup moins prévaudront-elles contre Jésus-Christ; cela n'a pas rapport à saint Pierre. L'argument *a fortiori*, n'est pas le même pour lui que pour son divin maître.

Le saint docteur établit ensuite, d'après la parole du Sauveur, l'immobile stabilité de l'Eglise au milieu des tempêtes, la primauté de saint Pierre qui en est fait le chef et le pasteur, sa juridiction universelle sur toute la terre, et sa fermeté supérieure à celle du diamant. De cela résulte la perpétuelle stabilité de la chaire de saint Pierre que nous reconnaissons.

---

(1) *Et ego dico tibi : Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam*, id est super fidei confessionem. Hinc declarat multos credituros esse, ejusque sensum erigit, et pastorem ipsum constituit : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* Si adversus eam non prævalebunt, multo minus adversum me non prævalebunt... Se ipsum his duabus pollicitationibus filium Dei esse revelat et ostendit. Nam quæ Deus concedere solus potest peccatorum scilicet remissionem, et ut ecclesia, tot tantisque fluctibus impetu irrumpentibus, immobilis maneat, cujus caput et pastor homo, atque ignobilis, terrarum orbe reluctante, adamantis naturam firmitate superet : Hæc, inquam, omnia quæ solius Dei sunt se pollicetur daturum. Ita et pater ad Jeremiam dicebat : *Sicut columnam ferream, et sicut murum æreum posui te.* Sed ipsum quidem gentium pater; hanc autem universo terrarum orbi Christus præposuit, his verbis : *Et portæ inferi*, etc. (S. Chrysostomus *in Matth. Homil.* Liv. *al.* LV.)

XIII. Orsi s'autorise encore du pape Simplicius, écrivant à l'empereur Zénon, que la doctrine apostolique subsiste dans les successeurs de Pierre, à qui Jésus-Christ a remis le soin de son troupeau; à qui il a promis de ne plus manquer jusqu'à la fin du siècle, et de ne jamais laisser prévaloir contre lui les portes de l'enfer; de qui il a assuré que ce qu'il aurait lié sur la terre ne pourrait pas être délié même dans le ciel (1).

Cette assertion d'un pape, qui exalte les prérogatives de son siége, n'a pas une autorité très-imposante. On est d'autant moins obligé de s'y soumettre, et de reconnaître l'application qu'il fait au saint-siége du mot *eam*, qu'il fait en même temps de cette même expression une autre application évidemment fausse. Il applique à saint Pierre seul ce que Jésus-Christ a promis, non pas à lui seul, mais à tous les apôtres, qu'il serait avec eux jusqu'à la fin des siècles. Si une partie de sa phrase est d'une fausseté manifeste, peut-on nous obliger à croire l'autre?

Orsi dit ensuite qu'à ces témoignages il faut ajouter ceux des pères, qu'il rapportera plus bas, et qui, des paroles de Jésus-Christ infèrent que le siége de Pierre, fondement de l'Eglise, ne sera ébranlé par aucune force de l'enfer. En examinant les différents passages cités par ce cardinal, je n'ai trouvé que les suivants qui aient rapport à son assertion.

XIV. Saint Augustin invite les donatistes à compter les pontifes qui, depuis saint Pierre, ont successivement occupé son siége; et il leur dit, que c'est là la pierre que ne vaincront point les superbes portes de l'enfer (2).

---

(1) Perstat enim in successoribus suis hæc, et eadem norma doctrinæ, cui Dominus totius curam ovilis injunxit, cui se usque ad finem sæculi minime defuturum, cui portas inferi nunquam prævalituras esse promisit; cujus sententia quæ ligarentur in terris, solvi testatus est non posse, nec in cœlo. (Simplicius, *epist.* IV, *ad Zenonem imper.*)

(2) Numerate sacerdotes vel ab ipsa sede Petri, et in ordine illo patrum, quis cui successit vidite. Ipsa est petra quam non vincunt et

Le saint docteur parle, en cet endroit, de la succession des pontifes romains. C'est cette succession qui ne sera jamais vaincue, c'est-à-dire, détruite par l'enfer, que l'enfer n'empêchera jamais d'exister. Ceci a rapport à la perpétuité, et non à une continuelle incorruptibilité de cette succession. Et quand on voudrait trouver dans cette expression quelque ambiguité, le sens qu'y attache saint Augustin serait éclairci péremptoirement par la manière dont il explique cette même promesse de Jésus-Christ en plusieurs endroits. Il dit et répète que ce n'est pas à saint Pierre seul qu'elle est faite, mais dans lui à tous les apôtres, dont il était le chef, et dans cette occasion le représentant. C'était donc tout le collége apostolique qu'il regardait, ainsi que nous, comme supérieur à tous les efforts de l'enfer (1).

XV. Le pape Gélase dit que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre la confession de saint Pierre (2); c'est-à-dire, contre la vérité confessée par saint Pierre, laquelle est la divinité de Jésus-Christ : ce que j'expliquerai dans le paragraphe suivant.

XVI. Alexandre III explique ainsi les paroles de Jésus-Christ : Le divin Sauveur a voulu que cette pierre, qu'il annonce ne devoir jamais être ébranlée par la violence des vents et par les tempêtes, fût le fondement de son Eglise. Et, par cette raison, saint Pierre, sur qui il a fondé son église, a mérité de recevoir spécialement et principalement entre les autres apôtres, le pouvoir de lier et de délier; et il lui a été dit par le Seigneur : Je te donnerai les clefs du royaume des

---

superbæ inferorum portæ. (S. Augustinus *contra partem Donati litt. D.*)

(1) Voyez les textes de saint Augustin, ci-dessus, première partie, chap. 2, n° 6.

(2) Ineptias itaque sibi servent, nisi resipiscant; potius cogitantes vocem Christi non esse superfluam, quæ confessioni B. Petri apostoli inferni portas nunquam prævalituras asseruit. (Gelasius *commonit. ad Faustum.*)

cieux, et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elles (1).

Ce pontife établit deux choses : que saint Pierre est le fondement de l'Eglise, et que l'Eglise ne sera ébranlée par aucune tempête. Il prouve la première, par la promesse faite à saint Pierre du pouvoir des clefs ; et la seconde par la promesse faite à l'Eglise de prévaloir contre les efforts de l'enfer. Il n'y a rien dans cela qui contrarie nos principes.

XVII. Enfin, Orsi cite un archevêque de Rhodes, disant, dans le concile de Florence, que dans le siége apostolique seul est la puissance d'expliquer la foi ; en sorte que, pour cela, les portes de l'enfer, c'est-à-dire les hérésies, non-seulement n'ont pas prévalu contre lui, mais ne l'ont pas même atteint. Une pareille autorité ne mérite pas qu'on y réponde. Je n'imagine pas qu'aucun ultramontain adopte la première de ces assertions, que le pape seul a le pouvoir d'expliquer la foi. Ce qui suppose que les évêques ne l'ont pas. Quant à la seconde assertion, que les hérésies n'ont jamais atteint le saint-siége, j'aurai occasion d'en montrer la fausseté manifeste.

§ II.

Est-ce la personne? est-ce la foi de Pierre qui est faite le fondement de l'Eglise?

XVIII. Je reconnais, sans difficulté, que la foi dont saint Pierre venait de faire une profession éclatante,

---

(1) Hanc petram Christus esse voluit in ecclesia fundamentum, quam prædicit nullis ventorum turbinibus, nullisque tempestatibus quatiendam... Et ideo non immerito B. Petrus, super quem fundavit ecclesiam, ligandi atque solvendi specialiter et præcipue inter apostolos alios meruit accipere potestatem; cui dictum est a Domino : *Tibi dabo claves regni cœlorum et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* (Alexander III, *epist. ad regem Indiarum.*)

peut être appelée le fondement de l'Eglise de deux manières. D'abord, c'est la fermeté de la foi de cet apôtre, et la confession qu'il en a faite, qui lui ont mérité de devenir le fondement de l'Eglise. Dans ce sens, elle est la cause de cette glorieuse distinction, le motif qui a engagé le divin maître à l'en garantir. Ensuite, considérant en elle-même la confession faite par saint Pierre, on voit qu'elle présente le fondement de tout le christianisme, le principe que Jésus est le véritable Christ et le fils de Dieu. Orsi établit ces deux vérités sur plusieurs passages de la tradition, qu'il est inutile de rapporter, puisqu'à cet égard il n'y a point entre nous de contestation.

Orsi ajoute, qu'avant le concile de Nicée, l'interprétation commune du texte de saint Matthieu faisait saint Pierre personnellement et seul fondement de l'Eglise. Mais les ariens ayant nié la divinité de Jésus-Christ, les pères qui trouvaient dans la confession de saint Pierre une preuve de ce dogme, eurent soin d'exalter la dignité de cette confession; et comme c'était à cause d'elle que Pierre avait été fait le fondement de l'Eglise, ils se permirent de la faire elle-même, comme par métonymie, c'est-à-dire, par translation de l'effet à la cause, le fondement de l'Eglise. Je lui passe volontiers cette assertion, qui n'a rien de contraire à notre doctrine, et de laquelle il résulte contre lui, que ce n'est que par métonymie que la foi de saint Pierre, que la confession de foi faite par saint Pierre, de la divinité de Jésus-Christ, peut être appelée le fondement de l'Eglise.

XIX. Mais Orsi ne s'en tient pas là. Pour établir sa doctrine de l'infaillibilité du pape, et de son autorité supérieure à celle de l'Eglise universelle, il avance plusieurs propositions, dans lesquelles il est nécessaire de le suivre.

1° C'est la foi, ou la confession de foi de Pierre, qui est le fondement de l'Eglise.

2° Ce n'est pas la foi de Pierre absolument, et en

elle-même, mais cette foi, en tant qu'elle est confessée par Pierre, qui est le fondement de l'Eglise.

3° De ce que les pontifes romains, ou le siége apostolique, est la pierre de la foi, et le fondement de l'Eglise, on a droit de conclure que la foi et la doctrine de l'Eglise dépendent de la doctrine et de l'autorité des pontifes romains et du siége apostolique.

Je reprends ces trois propositions, qui ne sont qu'un tissu d'équivoques, et une confusion de notions.

XX. La première proposition réunit et confond d'abord la foi de saint Pierre et la confession qu'il en fait; elle confond ensuite, sous le mot de confession de foi, la foi confessée, et l'acte de la confesser. L'objet de ces confusions est d'amener la seconde proposition, et ultérieurement, le système que la foi des successeurs de Pierre est la règle suprême de la foi de l'Eglise. Je viens d'éclaircir ces ambiguités ; il serait superflu d'y revenir.

Orsi prétend prouver sa proposition par l'autorité de quelques saints pères.

Il cite saint Hilaire, disant que sur la pierre de cette confession a été bâtie l'Eglise ; que cette foi est le fondement de l'Eglise ; que par cette foi les portes de l'enfer sont faibles contre l'Eglise, que cette foi possède les clefs du royaume céleste ; que tout ce que cette foi aura lié ou délié sur la terre, sera lié ou délié dans le ciel (1). Tout cela ne prouve rien pour l'autorité de saint Pierre et de ses successeurs dont il n'est point parlé. Il en résulte seulement, ce dont nous convenons, que la foi de la divinité du verbe, dont il s'agit dans l'ouvrage de saint Hilaire, est le dogme fondamental de l'Eglise.

Orsi allègue saint Ambroise, disant que la foi est le

---

(1) Super hanc igitur confessionis petram ecclesiæ ædificatio est... Hæc fides ecclesiæ est fundamentum. Per hanc fidem, adversus eam infirmæ sunt portæ inferorum. Hæc fides regni cœlestis habet claves. Hæc fides, quæ quidquid in terris solverit et ligaverit, et ligata in cœlis sunt, et soluta. (S. Hilarius *de Trinit. lib.* 6.)

fondement de l'Eglise (1). Cette vérité est absolument étrangère à la prétention d'Orsi.

Il produit encore saint Jean Chrysostôme. Le saint docteur, expliquant ces paroles : sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, dit que c'est sur la foi de la confession, d'où le sauveur déclare que beaucoup croiront en lui (2). C'est donc encore selon ce père, la foi confessée qui est le fondement de l'Eglise.

Orsi rapporte ensuite deux passages de saint Cyrille d'Alexandrie. Ce père pense que, dans les discours dont il s'agit, Jésus-Christ appelle pierre la ferme et inébranlable foi de son disciple, sur laquelle, sans danger de chute, a été formée et fondée l'Eglise (3). Que cela s'entende, ou de la foi confessée par saint Pierre, ou de la personne de saint Pierre, établi à raison de la fermeté de sa foi, fondement de l'Eglise, il n'y a rien, dans les textes du saint docteur, qui ne soit conforme à notre doctrine.

XXI. La seconde proposition d'Orsi, savoir que c'est en tant que confessée par saint Pierre, que la foi exprimée par cet apôtre est le fondement de l'Eglise, d'abord, est d'une subtilité inintelligible, ensuite d'une fausseté manifeste. Si le dogme de la divinité du Verbe n'avait pas été professé par saint Pierre, il n'en serait pas moins le dogme fondamental de l'Eglise. C'est une absurdité

---

(1) Fundamentum ecclesiæ fides est. (S. Ambrosius *in Lucam*, *lib.* 17, *cap.* 9.)

(2) *Et ego dico tibi : Tu es Petrus*, *et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam.* Id est super fidem confessionis. Hinc declarat multos credituros esse. (S. Joannes Chrysost. *in Matth. Homil.* liv, *al.* LV.)

(3) *Tu es Petrus*, *et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam*, petram opinor vocans immotam fidem discipuli. (S. Cyrillus Alex. *in Isaiam*, *lib.* 4, *orat.* 2.)

Petram opinor nihil aliud quam inconcussam et firmissimam fidem vocans, supra quam etiam, citra casûs periculum formata est, et formata Christi ecclesia (*Idem de Trinit. lib.* 4.)

de dire qu'il l'est devenu quand et parce que cet apôtre en a fait la profession.

Orsi croit appuyer sa proposition en citant deux pères de l'Eglise. Saint Hilaire dit que la confession de Pierre a reçu une digne récompense, quand dans l'homme il a vu le fils de Dieu (1). Ce saint docteur dit donc précisément ce que je disais il y a un moment que la profession de saint Pierre a été le motif qui lui a fait accorder la prérogative d'être le fondement de l'Eglise.

Saint Léon fait dire à Notre-Seigneur : Parce que tu es Pierre, c'est-à-dire, comme je suis la pierre inviolable, la pierre angulaire, qui de deux fais un seul, moi, le fondement contre lequel personne ne peut en poser un autre; cependant tu es aussi Pierre, qui est rendu solide par ma vertu, en sorte que ce qui appartient en propre à ma puissance, je t'y fais participer en commun avec moi; et mon Eglise, qui sera transportée jusqu'au ciel, s'y élèvera dans la fermeté de cette foi; cette confession ne sera ni envahie par les portes de l'enfer, ni enchaînée par les liens de la mort (2). Ce texte ne prouve nullement la seconde proposition d'Orsi, et n'y a pas même de rapport. Voudrait-on, de ce que saint Léon dit que Jésus-Christ fait participer saint Pierre à sa puissance, conclure qu'il la lui donne toute entière; je ne crois pas qu'aucun ultramontain pousse jusque là sa prétention. Si la participation à sa puissance, qu'accorde le divin maître à son apôtre, n'en communique qu'une partie, il reste à savoir en quoi consiste cette communi-

---

(1) Et dignum sane præmium confessio Petri consecuta est, quia Dei filium in homine vidisset. (S. Hilarius *in Matth.*, *cap.* 27)

(2) Quia tu es Petrus, id est ego sum inviolabilis Petra, ego lapis angularis qui facio utraque unum, ego fundamentum, præter quod nullus potest aliud ponere; tamen tu quoque Petrus, qui mea virtute solidaris, ut quæ mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia... Et ecclesiæ meæ cœlo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurget. Hanc confessionem portæ inferi non tenebunt, mortis vincula non ligabunt. (S. Leo *sermo* III, *in assumpt. sua.*)

cation, et dès lors le texte de saint Léon ne prouve rien.

XXII. La troisième proposition du cardinal Orsi est que la foi et la doctrine de l'Eglise dépendent de la doctrine et de l'autorité des souverains pontifes.

Le vice de cette proposition est l'abus d'une expression ; le mot dépendre est susceptible de plusieurs sens et d'une grande extension. Il y a plusieurs genres et plusieurs degrés de dépendance. La foi de l'Eglise dépend sans doute du pape, puisqu'il a droit de la fixer ; mais la fixe-t-il avec son infaillibilité ? Son autorité, pour la fixer, est-elle supérieure à celle de l'Eglise universelle ? Voilà l'objet de la question, et voilà ce que ne décide pas le mot général dépendre. On peut dire de même que la foi de chaque diocèse dépend de la foi et de l'autorité de son évêque, parce que l'évêque a le pouvoir de la régler et de la définir. La mesure de ce pouvoir est bornée, et beaucoup plus bornée que celle du pape, parce qu'il est restreint à un seul diocèse, parce qu'il est subordonné à celui du pape, parce que l'évêque n'est pas revêtu, comme le saint-siége, de l'indéfectibilité. Mais enfin la foi du diocèse est dans une dépendance quelconque de l'autorité de son évêque. La dépendance ne suppose donc pas l'autorité suprême et infaillible.

Pour soutenir la troisième proposition, Orsi rapporte diverses expressions générales de saints pères, de conciles, de pontifes, qui exaltent la dignité, l'autorité, la fermeté de foi du saint-siége ; il cite aussi plusieurs métaphores relatives à cet objet : tantôt le siége apostolique qui est la pierre de la foi, l'immobile fondement de l'Eglise, et l'Eglise subsiste dans la fermeté de cette pierre. La structure de l'Eglise s'élève dans la foi et la doctrine de Pierre ; le siége de Pierre est la fermeté de l'Eglise, cette fermeté est l'appui des colonnes de l'Eglise, sur elle repose toute la masse. Tantôt Pierre est appelé la racine, et l'Eglise l'arbre ; lui la source, elle le ruisseau ; lui la tête, elle les membres. Comment peut-on raisonnablement tirer un argument précis, former une preuve décisive d'expressions vagues et de métaphores ?

ARTICLE II.

Les clefs du royaume des cieux et la puissance de lier et de délier promises à saint Pierre.

XXIII. C'est ici la seconde partie du discours de notre Seigneur, adressé à saint Pierre, et rapporté au chapitre XVI de saint Matthieu. C'est la seconde promesse que fait en cet endroit le divin Maître au chef de ses apôtres. Renferme-t-elle, plus que la première, le don de l'infaillibilité et celui d'une autorité absolue et supérieure à tout autre sur l'Eglise? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

Que, par les clefs et par le pouvoir de lier et de délier, Jésus-Christ entende une seule et même chose, qui est la juridiction spirituelle, c'est ce que je n'ai pas à prouver, parce que les ultramontains la croient comme nous.

Ce pouvoir de juridiction, Jésus-Christ ne le donne pas encore à saint Pierre, il ne fait en ce moment que le lui promettre. Le mot *dabo*, dont il se sert, est formel, et ne peut pas souffrir de difficulté.

XXIV. Ce même pouvoir que le Sauveur vient de promettre à saint Pierre, il le promet aussi peu après à tous ses apôtres. C'est le même évangéliste qui le rapporte deux chapitres après : *Je vous le dis, en verité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (1). Ce sont exactement les mêmes expressions : c'est donc évidemment la même chose qui est promise dans un temps à saint Pierre seul; dans un autre, à tout le collége apostolique.

XXV. Mais ces promesses du Seigneur, quand les a-t-il effectuées? Quand a-t-il donné, soit à saint Pierre,

(1) Matth. XVIII, 18.

soit à tous les apôtres, la juridiction spirituelle? Pour la solution de cette question, il faut observer qu'il y a dans l'Eglise deux sortes de juridiction. L'une s'exerce au for intérieur, et dans le tribunal de la pénitence; l'autre est exercée au for extérieur, et comprend, entre autres choses, les décisions sur le dogme et la morale, le règlement de la discipline, le gouvernement et l'administration de l'Eglise, les jugements, les censures canoniques. Ces deux parties de la juridiction ont été conférées en deux temps différents, clairement exprimées dans les susdits évangiles. La juridiction intérieure et pénitentielle l'a été dans la première apparition, que, le soir de sa résurrection, Jésus-Christ fit à ses apôtres réunis dans le cénacle. *La paix soit avec vous*, leur dit-il, *recevez le Saint-Esprit; ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* (1). Quant à la juridiction au for extérieur, le jour où Jésus-Christ la conféra à ses apôtres, fut celui où, remontant à la droite de son père, et laissant la terre privée désormais de sa présence visible, il leur donna la charge de continuer l'œuvre qu'il était venu opérer, et les revêtit de sa suprême puissance. Cette dernière et plénière mission est rapportée par saint Matthieu à la fin de son évangile. *Toute puissance*, dit le divin Maître, *m'a été donnée dans le ciel et sur la terre; allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé, et voilà que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles* (2). Il est généralement cru que c'est par ces paroles que Jésus-Christ a institué l'épiscopat, et que, par cette réunion de préceptes, de pouvoirs et de promesses, il a établi ses apôtres, et après eux leurs successeurs, chefs de la religion.

---

(1) Joan. xx, 21, 22, 23.

(2) Matth. xxviii, 18, 19, 20.

XXVI. De ces vérités il résulte incontestablement que les pouvoirs juridictionnels, promis d'abord à saint Pierre et ensuite à tout le collége apostolique, ont été conférés à tous les apôtres en même temps, de la même manière, par les mêmes paroles. Il est donc certain que de la promesse faite à saint Pierre des clefs et du pouvoir de lier et de délier, on ne peut pas inférer l'autorité suprême et l'infallibilité que les ultramontains attribuent aux successeurs de cet apôtre. Je dirai même que si la juridiction que nous reconnaissons dans le pape sur les évêques, n'était fondée que sur cette seule promesse, elle ne serait nullement prouvée. Il est cependant juste de reconnaître qu'en faissant cette promesse des pouvoirs juridictionnels, d'abord et avant tous les apôtres, à saint Pierre seul, Jésus-Christ a fait pour lui une distinction honorable. Mais de cette distinction qui annonce une primauté dans les pontifes romains, à l'immense puissance réclamée pour eux, il y a une très-grande distance.

Certainement saint Augustin ne croyait pas que la promesse des clefs faite à saint Pierre emportât l'autorité suprême de cet apôtre sur les autres, lui qui pensait que c'était comme représentant des apôtres que saint Pierre avait reçu cette promesse, ainsi que je l'ai montré (1).

CHAPITRE II.

EXAMEN DU DISCOURS DE JÉSUS-CHRIST, RAPPORTÉ AU CHAPITRE VINGT-DEUXIÈME DE SAINT LUC.

Voici les paroles du texte sacré :

I. Le Seigneur dit : *Simon, Simon, Satan vous a de-*

(1) Voyez les passages de saint Augustin, première partie, chap. 2, n° 6.

mandés pour vous cribler comme du froment, mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quelque jour couverti, confirme tes frères (1).

Les premiers mots de ce discours ont rapport à tous les apôtres. Ce sont eux qui sont demandés par Satan. Mais la fin est toute relative à saint Pierre seul. C'est pour lui que Jésus-Christ a prié ; lui dont la foi ne doit pas défaillir; lui qui doit se convertir quelque jour ; lui qui, converti, doit confirmer ses frères.

II. Ces paroles, selon Bossuet, et Orsi, présentent deux choses; une promesse, et un précepte : la promesse de l'indéfectibilité de foi, le précepte de confirmer ses frères. Il s'agit de savoir ce que Jésus-Christ promet et commande, à qui il le promet et le commande.

Quant au second point, je conviens, avec Bossuet, que ces paroles, soit promissives, soit impératives, sont adressées et à saint Pierre et à tous ses successeurs dans son siége; qu'on doit considérer ici toute la succession des pontifes romains, comme ne faisant avec saint Pierre qu'une seule personne, dont la foi ne défaudra pas, et qui doit confirmer ses frères.

Je crois aussi que quand on lit, dans les auteurs ecclésiastiques, que c'est au saint-siége, que c'est à l'Eglise romaine qu'est promise l'indéfectibilité, on doit entendre qu'elle l'est à toute la suite des successeurs de saint Pierre ; que ce mot le saint siége, signifie la personne des pontifes romains ; et que l'Eglise romaine ne doit pas être séparée de son chef. Le privilége d'indéfectibilité est personnel à toute la suite des souverains pontifes. Jésus-Christ l'accorde, non au clergé, non au peuple de Rome, mais à toute la succession de ses évêques. On peut cependant dire, en un sens, que le corps de l'Eglise romaine jouit de l'indéfectibilité. C'est, comme le dit Bossuet, parce que cette Eglise professe la foi qui

---

(1) Luc XXII, 31, 32.

lui est enseignée par le successeur de saint Pierre. C'est du chef au corps que découle l'indéfectibilité, et non du corps au chef qu'elle émane.

Il s'agit maintenant d'examiner en quoi consiste la promesse du divin maître, et ce que c'est que l'indéfectibilité qu'il promet.

III. Selon les ultramontains, l'indéfectibilité de foi promise à saint Pierre et à ses successeurs, n'est autre chose que l'infaillibilité absolue, continuelle, perpétuelle. Ils disent cependant que cette autre prérogative n'appartient au pontife romain, que lorsqu'il enseigne solennellement, du haut de la chaire de saint Pierre, et avec toute l'autorité apostolique. Le pape, comme homme, comme docteur privé, peut professer l'erreur : il peut même l'enseigner, pourvu que ce ne soit pas *ex cathedra*.

IV. Nous distinguons, au contraire, l'indéfectibilité de foi et l'infaillibilité. L'infaillible autorité est celle qui jamais, même pendant un seul moment, ne peut errer dans ses décisions sur la foi, telle que nous la reconnaissons dans les conciles généraux. L'indéfectibilité de la foi consiste en ce que la foi ne puisse pas périr entièrement; mais que, si elle vient à manquer pendant quelque temps, elle soit promptement rétablie : en sorte que, si un pape professe ou enseigne quelque erreur, elle soit très-peu de temps après rétractée par lui-même ou par son successeur. C'est ainsi que nous distinguons, avec Bossuet, le saint-siége, indéfectible dans la foi, du pape sujet à erreur dans la foi. Nous disons qu'il en est de l'indéfectibilité de foi comme de celle de siége promise de même à saint Pierre. Celle-ci n'est pas détruite par les vacances du saint-siége, qui surviennent à la mort de chaque pape, quoiqu'on en ait vu qui ont duré plusieurs années. La foi des successeurs de Pierre est indéfectible, comme les successeurs même de Pierre. Elle peut de même cesser pendant un court intervalle de temps, et de même elle ne peut pas

être détruite. Ce soleil de vérité, placé au sommet de l'Eglise pour l'éclairer, peut subir des éclipses : il ne peut pas être éteint.

V. Dans un des chapitres précédents : j'ai discuté et réfuté le système du pape infaillible, quand il enseigne *ex cathedra*, et du pape sujet à erreur, quand ce n'est pas *ex cathedra*, qu'il parle (1). Il est inutile d'y revenir. Ce que j'ai à examiner ici, est ce qui résulte du texte de saint Luc, relativement à l'indéfectibilité promise à à saint Pierre.

Le discours du divin Sauveur renferme trois choses : la promesse de l'indéfectibilité, la conversion future de cet apôtre, et son devoir de confirmer ensuite ses frères. Ces mots *tu aliquando conversus* annoncent une conversion de cet apôtre : la conversion suppose une faute ; et il s'agit ici certainement d'une faute sur la foi. Car, comme dans le commencement de la phrase, Jésus-Christ parle de l'indéfectibilité sur la foi, c'est pareillement une faute, et une conversion sur la foi, qu'il annonce dans le même contexte. L'indéfectibilité de foi promise n'exclut donc pas les chutes en matière de foi, lesquelles sont les erreurs. Elle consiste seulement en ce que ces chutes, ces erreurs, seront réparées par une conversion, après laquelle Pierre, glorieusement relevé, sera celui qui confirmera ses frères dans la foi, en vertu de sa primauté, comme il faisait auparavant. Le fait même, et l'exécution de l'oracle sacré, en confirme encore le sens déjà si clair. Dans la même nuit, et peu d'heures après cette promesse d'indéfectibilité, la foi de Pierre l'abandonna. Il renia jusqu'à trois fois son maître. Mais, converti par un de ses regards, il déplora amèrement son crime ; et ce fut lui qui, le troisième jour après, confirma ses frères dans la foi de la résurrection, dont le premier d'entre

(1) Voyez la première partie, chap. 4.

eux il avait été témoin. J'aurai occasion de prouver, par d'autres exemples, que l'indéfectibilité promise au saint-siége consiste dans la prompte et solennelle rétractation des erreurs où il aura pu se laisser entraîner, lorsque je traiterai des chutes doctrinales des papes Libère et Honorius.

VI. Orsi prétend qu'il n'est pas vrai que saint Pierre soit tombé dans l'incrédulité. La raison qu'il en donne est que, quoique extérieurement il eût renié son divin maître, cependant intérieurement et dans le fond de son cœur, il n'avait pas perdu la foi pour laquelle Jésus-Christ avait prié. A l'appui de ce raisonnement, il cite un passage de saint Augustin : « Que tenterez-vous, « dit ce saint docteur, contre la parole de celui qui a « dit : *J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne dé-* « *faille pas?* Oserez-vous dire que Jésus-Christ, priant « pour que la foi de Pierre ne défaillît pas, cette foi « aurait défailli, si Pierre avait voulu qu'elle défaillît, « c'est-à-dire, s'il n'avait pas voulu qu'elle persévérât « jusqu'à la fin? Comme si Pierre eût voulu autre chose « que ce pourquoi Jésus-Christ avait voulu qu'il priât; « car qui ignore que la foi de Pierre aurait péri, si sa « volonté, qui était fidèle, avait manqué, et qu'elle serait « restée stable, si cette même volonté était demeurée « telle ; mais, parce que la volonté est préparée par le « Seigneur, la prière du Christ pour lui ne pouvait pas » être vaine (1). »

VII. Le raisonnement d'Orsi est fondé sur ce qu'il

---

(1) Quid enim moliturus es contra verba dicentis : *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua?* An audebis dicere, etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam eam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset? Hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisset. Quasi Petrus aliud ullo modo vellet quam pro illo Christus rogasset ut vellet. Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret. Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. (S. Augustinus *de correpl. et gratia*, *cap.* 8.)

substitue l'idée d'incrédulité intérieure et du fond du cœur, à celle de défaut de foi, d'abandon de la foi, de rétractation de la foi. Certes, la profession extérieure de l'hérésie ou de l'infidélité est un manque de foi, est la défaillance de la foi. Ceux qui font ce raisonnement, voudraient-ils soutenir que la foi n'avait pas défailli dans ces malheureux apostats à qui la terreur, ou la rigueur des tourments faisait abjurer le christianisme? Il en est de même de saint Pierre, reniant son maître par crainte, malgré sa conviction intérieure.

Le texte de saint Augustin ne favorise nullement l'argument d'Orsi. 1° Ce père a pour objet d'établir, contre les pélagiens, la puissance de la grâce sur la volonté, et non de montrer en quoi consiste l'indéfectibilité promise à Pierre; s'il en parle, c'est comme d'un exemple : et il veut seulement dire que la volonté de saint Pierre était conforme à la prière de Jésus-Christ pour lui. 2° Ces mots : *Si eam usque ad finem perseverare nollet*, indiquent que c'est la persévérance jusqu'à la fin que Jésus-Christ avait promise à son apôtre; ce qui n'exclut pas des infractions passagères, et ce qui est conforme à notre doctrine. 3° Orsi, prétendant que, selon saint Augustin, c'était dans l'usage de la volonté que consistait l'indéfectibilité promise à saint Pierre, croit-il que cet apôtre, agissant contre sa conscience, agissait aussi contre sa volonté, et qu'en reniant trois fois de suite son maître, il ne voulait pas le renier?

Que saint Pierre ait véritablement manqué de foi, en reniant Jésus-Christ, c'est ce que nous lisons dans une homélie de saint Maxime, longtemps attribuée à saint Ambroise. Il y est dit que saint Pierre devint meilleur quand il eut pleuré d'avoir perdu la foi (1).

---

(1) Adstruximus superiore dominica sanctum Petrum, in salvatoris passione suis erroribus profuisse; et postquam negavit Dominum Deum, fuisse meliorem. Fidelior enim factus est postquam fidem se

VIII. Orsi nie encore que l'exemple de Pierre reniant Jésus-Christ et péchant contre la foi, puisse s'appliquer au pontife romain, enseignant, du haut de la chaire de saint Pierre, solennellement et avec l'autorité apostolique; car, dit-il, lorsque Pierre, dans la cour du grand-prêtre, reniait Notre-Seigneur, il n'enseignait pas solennellement ce que tout fidèle doit croire. C'était la chute de l'homme privé, et non pas l'erreur du pontife; et il en est ainsi des chutes de Libère et d'Honorius. Or, ce n'est qu'au pape enseignant, et enseignant *ex cathedra*, qu'est attribuée l'indéfectible infaillibilité.

IX. Je ne répéterai pas les raisons par lesquelles j'ai réfuté le système moderne qui, relativement à l'infaillibilité, distingue entre l'homme et le pontife, entre le pontife professant ou enseignant, entre le pontife enseignant solennellement ou sans solennité. Je parle en ce moment du texte de saint Luc, et de la promesse d'indéfectibilité qui y est contenue. Je dis que de ce discours du Sauveur on ne peut pas inférer cette dictinction, qu'elle y est même contraire.

Cette distinction fondamentale de la doctrine ultramontaine, Jésus-Christ ne la fait pas. C'est à Pierre personnellement (ce qui comprend la personne de ses successeurs) qu'est faite la promesse d'indéfectibilité. Elle suit sa personne et sa succession toujours et partout. Elle est indéfinie, générale, absolue. Elle s'applique avec une égale justesse, et à l'enseignement donné par Pierre, et à la profession de foi faite par Pierre. Si le divin Sauveur eût voulu promettre à son apôtre l'infaillibilité dans un seul cas, et non dans toute autre circonstance, peut-on imaginer qu'il ne l'eût pas clairement exprimé, et qu'il n'eût pas nettement énoncé un dogme dont dépend la croyance des fidèles? Si les paroles du divin maître prouvent

---

perdidisse deflevit. Atque ideo majorem gratiam reperit quam amisit. (S. Maximus Taurin. *Homil.* liv.)

l'infaillibilité de saint Pierre, elles la prouvent comme elles l'expriment, c'est-à-dire, sans distinction, sans exception. En posant le principe, il faut en admettre la conséquence toute entière.

Je conclus et je dis : Si, d'après le discours de Jésus-Christ, le pape possède l'infaillibilité, mais seulement lorsqu'il enseigne, et qu'il enseigne solennellement, l'oracle de Jésus-Christ qui la lui promet absolument et sans restriction, se trouve faux. Mais si, au lieu de chercher dans ce discours une infaillibilité qui n'y est pas, et qu'on est forcé de restreindre à un cas dont le Sauveur ne parle pas, on admet l'indéfectibilité telle que nous la reconnaissons : cette manière de l'entendre est conforme et au sens naturel des expressions, et aux faits qu'elles annoncent et qui se sont réalisés.

X. Quelques ultramontains ont avancé que la mission de confirmer les frères dans la foi donnée par Jésus-Christ à saint Pierre, renferme le pouvoir de juger souverainement et irréfragablement les matières de foi. Il n'est pas raisonnable de donner cette signification au mot *confirmer*. C'est un des principaux objets du ministère ecclésiastique, de confirmer les fidèles dans la foi. Chaque évêque dans son diocèse, chaque curé dans sa paroisse, est revêtu de ce pouvoir, ou plutôt chargé de ce devoir. Saint Paul disant aux Thessaloniens qu'il leur envoie Timothée pour les confirmer (1), donne-t-il à Timothée une irréfragable autorité ? Saint Jean la confère-t-il à l'évêque de Sardes, lorqu'il lui recommande de confirmer ceux qui allaient mourir (2) ? Tout ce que dit en cela Jésus-Christ à Pierre, est qu'après sa conversion, il reprendra l'exercice de sa charge.

---

(1) Misimus Timotheum fratrem nostrum, et ministrum Dei in evangelio Christi ad confirmandos vos. (*I.. Thessal.* III, 2.)

(2) Esto vigilans, et confirma cætera quæ moritura erant. (*Apoc.* III, 2.)

CHAPITRE III.

ELECTION DE SAINT MATTHIAS.

I. Dans l'élection qui fut faite de saint Matthias, pour remplacer l'apôtre Judas, il faut, dit Orsi, distinguer deux choses; l'une de droit, qui appartenait à la foi et à l'interprétation des Ecritures : c'était la nécessité de nommer un successeur à Judas; l'autre de fait : c'était le choix de ce successeur. Saint Pierre seul définit la première question de sa propre autorité, et ne permet pas aux apôtres la délibération. Il applique à Judas et au successeur qu'on doit lui donner, un passage des psaumes. Ce n'est que sur le fait qu'il accorde à l'assemblée de délibérer. Il résulte de là, conclut-il, que, sur les questions de foi, le pape a droit de prononcer définitivement sans le concours des évêques.

II. Orsi voit dans le texte sacré ce qui n'y est nullement. D'abord il fait de l'élection d'un successeur à Judas un point de foi, ce qui est assurément un objet de discipline. Son but est d'en conclure que l'autorité absolue qu'il attribue à saint Pierre, dans cette élection, est une autorité irréfragable sur les questions de foi. Ensuite où a-t-il vu que saint Pierre décide la question sur la nécessité de l'élection de sa propre autorité? qu'il ne permet pas aux autres apôtres la délibération? que ce n'est que sur le fait qu'il accorde à l'assemblée de délibérer? Tout ce qu'on lit, à ce sujet, dans le premier chapitre des Actes des Apôtres, c'est que saint Pierre expose à l'assemblée des apôtres, et de quelques autres fidèles, le besoin de remplir, dans le collége apostolique, la place que la perfidie et la mort de Judas avaient laissée vacante, et que, sur cet exposé, l'élection se fait. Il est fort simple que ce soit saint

Pierre, chef des apôtres, qui fasse cette proposition. C'est la conséquence de sa primauté; mais pour croire que c'est un ordre qu'il donne à ses collègues, il faudrait que cet ordre fût énoncé, et il n'y a pas un mot qui favorise cette assertion.

III. Orsi et les autres ultramontains insistent beaucoup sur un passage de saint Jean Chrysostôme. Ce saint docteur observe d'abord que saint Pierre parle toujours le premier, et comme étant plein de ferveur, et comme étant celui à qui le troupeau du Seigneur était confié, et comme étant le chef de l'assemblée. Peu après il ajoute : Considérez qu'il fait tout de l'avis commun des disciples, rien par autorité, rien par empire. Un peu plus bas : Pierre permet le jugement à la multitude, rendant par là respectueux ceux qui élisent, et se délivrant lui-même de l'envie : ne lui était-il donc pas permis d'élire lui-même? Il le pouvait, et même beaucoup, mais il ne le fait point pour ne pas paraître favoriser quelqu'un. C'est donc avec raison qu'il prend l'autorité dans cette affaire comme ayant tous les autres dans sa main, car Jésus-Christ lui avait dit : Confirme tes frères (1).

IV. Bossuet avait répondu aux arguments que les ultramontains tirent de ce passage. Orsi entreprend de le réfuter, et il avance deux assertions. 1° Selon saint Chrysostôme, saint Pierre pouvait seul, et sans l'avis des autres apôtres, faire le choix du successeur de Judas. 2° Selon le même père, tous les apôtres étaient

---

(1) Et ut fervidus, et ut is cui a Christo grex esset creditus, et ut cœtus princeps, semper primus incipit loqui... Considera quod Petrus agit omnia ex communi discipulorum sententia, nihil autoritate, nihil imperio... Multitudini permittit judicium, et eos qui eligerent reddens reverendos, et seipsum ab invidia liberans. An non licebat ipsi eligere? Licebat, et quidem maxime; verum id non facit, ne cui videretur gratificari... Merito primus omnium autoritatem usurpat in negotio; ut qui omnes habens in manu. Ad hunc enim Christus dixit : Confirma fratres tuos. (S. Joan. Chrysost. *Homil.* III, *in acta apost.*, n° I, *et seq.*)

dans la main de saint Pierre ; tous, même réunis. Ce qui prouve son autorité supérieure, même sur l'assemblée des apôtres.

Sur la première de ces propositions, je me borne à copier ce qu'en dit, avec toute raison, Bossuet. Saint Chrysostôme veut simplement dire, par ces paroles, que saint Pierre, qui, comme chef de l'assemblée, venait d'ouvrir l'avis touchant l'élection, était en droit de désigner et d'élire un des disciples; parce que, sans doute, son choix aurait été confirmé par les autres apôtres. Or, dans ce sens, Pierre aurait été non le seul électeur, mais le premier d'entre les électeurs. Néanmoins cet apôtre ne fit point le choix, comme il l'aurait pu ; il se contenta de dire, en général : Il faut choisir un d'entre les disciples qui soit, comme nous, témoin de la résurrection. Ce qui donne occasion à saint Chrysostôme d'admirer la modestie de saint Pierre, qui ne veut pas prévenir le jugement des autres apôtres. Au reste, quand il serait vrai (ce qui est tout à fait éloigné de la pensée du saint docteur) que Pierre même seul eût été en droit de terminer cette affaire, on pourrait, tout au plus, en conclure que le successeur de Pierre peut certaines choses sans consulter l'Eglise, comme, par exemple, élever quelqu'un à l'épiscopat. Mais cela ne prouverait point du tout que le pape fût en droit de décider seul les affaires importantes de l'Eglise qui concernent la foi, le schisme, et la réformation générale. Or, c'est de ces sortes d'affaires qu'il s'agit ici.

Par rapport à la seconde assertion d'Orsi, je réponds que la métaphore employée par saint Chrysostôme, savoir, que saint Pierre avait tous les autres dans sa main, montre seulement la juridiction universelle du pape sur tous les fidèles, même sur tous les évêques; mais qu'elle n'établit nullement que son autorité soit supérieure à celle de tous les évêques réunis. Comment d'une métaphore, qui peut avoir plusieurs sens, tire-t-on un argument pour le sens favorable à son opinion ?

CHAPITRE IV.

SUR LE PREMIER CONCILE DE JÉRUSALEM TENU PAR LES APOTRES.

I. Le fait du concile tenu par les apôtres à Jérusalem, est rapporté au chapitre xv des Actes des Apôtres, en ces termes :

« Or, quelques-uns de ceux qui étaient venus de « Judée enseignèrent cette doctrine aux frères : Si vous « n'êtes circoncis selon la pratique de la loi de Moïse, « vous ne pouvez pas être sauvés. Une contestation « assez vive s'étant élevée, Paul et Barnabé leur ré- « sistèrent; il fut résolu que Paul et Barnabé, et « quelques-uns d'entre les autres, iraient trouver les « apôtres et les prêtres à Jérusalem, pour leur proposer « cette question. Quelques-uns de cette Eglise (d'An- « tioche) les ayant accompagnés à leur départ, ils tra- « versèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la « conversion des gentils; ce qui donnait beaucoup de « joie à tous les frères. Et étant arrivés à Jérusalem, « ils furent bien reçus par l'Eglise, par les apôtres et « par les prêtres, et ils leur rapportèrent combien Dieu « avait fait par eux de grandes choses. Mais quelques- « uns de la secte des pharisiens, qui avaient embrassé la « foi, s'élevèrent et soutinrent qu'il fallait circoncire les « gentils, et leur ordonnèrent de garder la loi de Moïse. « Les apôtres et les prêtres s'assemblèrent pour exami- « ner cette affaire. Et après en avoir beaucoup conféré « ensemble, Pierre se leva et leur dit : Mes frères, « vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a choisi « d'entre nous, afin que les gentils entendissent par « ma bouche la parole de l'Evangile, et qu'ils crussent.

« Et Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoi-
« gnage, leur donnant le Saint-Esprit, aussi bien qu'à
« nous ; et il n'y a point de différence entre eux et nous,
« ayant purifié leurs cœurs par la foi. Pourquoi donc
« tentez-vous maintenant Dieu, en imposant aux dis-
« ciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu
« porter ? Mais nous croyons que c'est par la grâce du
« Seigneur Jésus-Christ que nous serons sauvés aussi
« bien qu'eux. Alors toute la multitude se tut ; et ils
« écoutèrent Paul et Barnabé, qui leur racontaient
« combien de miracles et de prodiges Dieu avait faits
« par eux parmi les gentils. Après qu'ils se furent tus,
« Jacques prit la parole et dit : Mes frères, écoutez-moi :
« Simon vous a représenté de quelle sorte Dieu a com-
« mencé de regarder favorablement les gentils, pour se
« choisir parmi eux un peuple consacré à son nom ; et
« les paroles des prophètes s'y accordèrent ; selon qu'il
« est écrit ; après cela, je reviendrai édifier de nouveau
« la maison de David, qui est tombée ; je réparerai
« ses ruines et la relèverai, afin que le reste des hommes
« et tous les gentils qui sont appelés de mon nom
« cherchent le Seigneur. C'est ce que dit le Seigneur
« qui fait ces choses. Dieu connaît son œuvre de toute
« éternité. C'est pourquoi je juge qu'il ne faut point
« inquiéter ceux d'entre les gentils qui se convertissent
« à Dieu ; mais qu'on leur doit seulement écrire qu'ils
« s'abstiennent des souillures des idoles, de la fornica-
« tion, des chairs étouffées, et du sang. Car quant à
« Moïse, il y a de tout temps en chaque ville des hom-
« mes qui le prêchent dans les synagogues, où on le
« lit chaque jour de sabbat. Alors il fut résolut par les
« apôtres et les prêtres, et toute l'Eglise, de choisir
« quelques-uns d'entre eux pour les envoyer à Anthio-
« che, avec Paul et Barnabé. Ils choisirent donc Bar-
« nabas et Silas, qui étaient des principaux entre les
« frères, et ils écrivirent par eux cette lettre : Les apô-
« tres, les prêtres et les frères, à nos frères d'entre les
« gentils qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie,

« salut. Comme nous avons su que quelques-uns qui « venaient d'avec vous, vous ont troublés par leurs « discours et ont renversé vos consciences, sans toute- « fois que nous leur en eussions donné aucun ordre, « après nous être assemblés dans un même esprit, nous « avons jugé à propos de vous envoyer des personnes « choisies, avec nos chers frères Barnabé et Paul, qui « sont des hommes qui ont exposé leur vie pour le nom « de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous vous envoyons « donc Jude et Silas, qui vous feront entendre les « mêmes choses de vive voix; car il a semblé bon au « Saint-Esprit et à nous de ne vous point imposer d'au- « tres charges que celles-ci, qui sont nécessaires; savoir, « de vous abstenir de ce qui a été sacrifié aux idoles, du « sang, et des chairs étouffées, et de la fornication : de « quoi vous ferez bien de vous garder. Salut (1). »

Reprenons les circonstances de ce récit, et les raisonnements qu'en tirent, soit les ultramontains, soit les gallicans.

II. L'objet du concile était une dispute élevée à Antioche, sur la question de savoir si on devait soumettre à la circoncision les gentils convertis au christianisme. Orsi dit que c'était là une question de foi. Qu'elle appartînt au dogme ou la discipline générale, est chose peu importante. Ce qui est sûr, c'est qu'elle n'avait pas encore été décidée, et qu'il s'était élevé, à ce sujet, une contestation tellement vive, *facta seditione non minima*, qu'on jugea nécessaire, vu son importance, de la faire décider par le tribunal suprême établi dans l'Eglise.

Orsi dit que chacun des apôtres avait le pouvoir de trancher la question; qu'ils étaient tous persuadés d'avance que les observances légales n'étaient point nécessaires au salut; qu'ils n'avaient pas à examiner l'affaire; et que, s'ils l'ont traitée dans ce concile, ce n'est pas

(1) Act. xv, 1, 29.

comme chose incertaine, mais uniquement par condescendance pour ceux des fidèles qui étaient dans l'opinion contraire.

Chaque apôtre, il est vrai, avait le pouvoir de décider la question. Nous tenons même que chacun d'eux était investi d'un privilége d'infaillibilité personnel, et qui n'a pas passé à leurs successeurs. Je crois bien aussi qu'avant le concile ils avaient leur opinion toute formée sur les observances légales. En conclure, comme fait Orsi, que c'est par tolérance, par indulgence, que les apôtres ont traité et décidé la question, est une conséquence fausse. Ils l'ont traitée, non comme incertaine à leur égard, mais comme encore incertaine parmi les fidèles, et pour la leur rendre certaine par une définition irréfragable. Les pères de Nicée étaient convaincus de la consubstantialité du Verbe, et ceux de Trente, de la présence réelle, avant la tenue de ces conciles. Ils traitaient cependant, et tous les autres conciles de même, les matières controversées; ils les traitaient, non pas pour eux-mêmes, mais pour le peuple chrétien; pour fixer aux yeux de tous les vérités catholiques; pour confirmer les fidèles, ramener les errants, condamner les opiniâtres. L'objet d'Orsi, par ces observations, est de faire entendre que le concile de Jérusalem n'était pas nécessaire, et d'affaiblir le principe de la nécessité, dont sont quelquefois ces saintes assemblées, principe dont cependant il est obligé, ailleurs, de convenir.

III. Sur cette dispute, élevée parmi eux, pour la terminer par l'autorité compétente, les chrétiens d'Antioche députent Paul et Barnabé, avec quelques autres du sentiment contraire. Orsi dit que c'est vers Pierre et vers les apôtres : il veut voir partout Pierre; mais dans le récit il n'est pas spécialement question de lui dans la résolution prise à Antioche; c'est de tous les apôtres, et des anciens qu'il est parlé : *Ad apostolos et presbyteros*. De là résulte un premier raisonnement con-

tre le système ultramontain : les fidèles d'Antioche voulaient que la question fût décidée par le tribunal suprême et infaillible de l'Eglise ; s'ils avaient cru que cette suprématie et cette infaillibilité résidassent dans la personne de saint Pierre, ce serait à lui directement qu'ils se seraient adressés. Au lieu de cela, c'est au collége apostolique qu'ils recourent ; c'est donc dans le collége apostolique qu'ils reconnaissent la suprême et infaillible autorité.

IV. Les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour traiter l'affaire ; et voici comment Orsi rapporte ce qui se passa dans le concile. Selon lui, l'assemblée que saint Pierre avait convoquée, commença par une grande dispute. Saint Pierre l'avait permise, non pour éclairer les apôtres, mais par indulgence pour les réfractaires. Saint Pierre se leva ensuite ; et ayant exposé comment, par son ministère, Dieu avait appelé les gentils au christianisme, et ayant prononcé le décret qui défend d'imposer aux fidèles le joug des observances, son autorité trancha la question, termina la dispute, et imposa silence à la multitude : *Tacuit autem omnis multitudo.* Saint Paul et saint Barnabé parlent ensuite ; et c'est, non pour soumettre à l'examen le jugement rendu par saint Pierre, mais pour confirmer par des nouveaux faits ceux rapportés par cet apôtre. Saint Jacques, après eux, fortifie encore ce qu'avait dit saint Pierre, en rapportant les oracles prophétiques qui l'avaient annoncé. Ainsi la multitude, par son silence, respecte son autorité ; les apôtres, de vive voix, s'y soumettent ; et c'est Pierre qui donne ainsi la loi à l'assemblée.

V. On peut, à la simple inspection, juger combien le récit d'Orsi est différent de celui de saint Luc. Pour le faire plus clairement comprendre, reprenons différentes circonstances.

D'abord, où Orsi a-t-il vu que l'assemblée a été convoquée par saint Pierre ? Où a-t-il pris que cet apôtre a permis la dispute dont il parle ? Il n'en est pas dit un

seul mot dans le texte sacré. Orsi imagine tout cela, pour fonder l'autorité prédominante qu'il attribue à saint Pierre.

VI. Ensuite, cette dispute même, qu'il fait terminer par l'autorité de saint Pierre, est une supposition de sa façon. Il fait même venir au concile l'hérésiarque Cerinthe et les pharisiens, pour disputer contre saint Paul et saint Barnabé. Il n'est question de rien de tout cela dans le récit de saint Luc. Il y est dit : *Cum magna conquisitio fieret;* le mot *conquisitio* n'a jamais signifié une contestation : il exprime une recherche, un examen, une discussion ; il est tout simple qu'avant la délibération qui précède le jugement, on discute, on éclaircisse la question. Les ultramontains, et spécialement Orsi, pensent comme nous, que l'autorité suprême de l'Eglise, toute infaillible qu'elle est, doit employer les moyens humains. Le premier des conciles en a usé ainsi ; d'abord, pour tracer à tous les conciles qui devaient se tenir dans la suite des siècles, la manière dont ils devaient procéder ; ensuite, parce que, outre l'objet principal de la question, lequel était la circoncision, il voulait statuer, comme il fit en effet, sur diverses observances légales. Ces différents objets amenaient naturellement des distinctions et des discussions.

VII. Après la discussion, saint Pierre ouvre la délibération et parle le premier. C'est la conséquence de sa primauté qui le faisait président du concile. Il expose l'état de la question et donne son avis. Il ne dicte pas le décret, comme je le prouverai dans un moment, et par la teneur même du décret, et par les circonstances qui le précèdent et qui le suivent.

Saint Luc dit qu'après le discours de saint Pierre, toute la multitude se tut. Orsi profite de cette expression pour avancer que le discours de saint Pierre imposa silence à l'assemblée, et comprima le tumulte des débats. Orsi avait encore lu ce qui n'est pas dans le texte sacré. Il était tout simple que la délibération étant ouverte par le discours du président, les discussions qui

avaient eu lieu pour préparer la délibération, cessassent. Saint Luc donne la vraie raison de ce silence. On se tut pour écouter le récit que firent Paul et Barnabé. *Tacuit autem omnis multitudo et audiebant Barnabam et Paulum*, et pour entendre les opinions des membres du concile.

VIII. Après le rapport de saint Paul et de saint Barnabé, saint Jacques prit la parole le premier, peut-être en qualité d'évêque du lieu du concile. J'observe, avant tout, que de cela même, qu'après le discours de saint Pierre, la délibération continue, il résulte que le discours de cet apôtre n'avait pas terminé le jugement. Il eût été contre la raison de délibérer sur une chose définitivement et infailliblement jugée.

Mais voyons quelle est cette opinion de saint Jacques. Orsi prétend qu'il ne fait que confirmer, par l'autorité des prophètes, ce qu'avait dit saint Pierre. Il commence, il est vrai, par établir la conformité de ce que vient de dire saint Pierre sur la vocation des gentils, avec ce qu'avaient annoncé les prophètes. Mais la conclusion de son discours, laquelle forme son opinion sur la question, n'est pas la même que l'opinion de saint Pierre. Saint Pierre avait conclu, en général, à l'abolition des observances légales. Saint Jacques met à cette tolérance totale quelques exceptions. Il veut qu'on écrive aux gentils de s'abstenir de quatre choses : de la souillure des idoles, de la fornication, des viandes suffoquées et du sang. Les deux dernières étaient les observances judaïques que saint Jacques croyait devoir conserver, pendant quelque temps, par indulgence pour les Juifs. Il est donc certain que saint Pierre n'avait pas porté un décret définitif, puisque les autres opinants pouvaient le changer, y ajouter, en diminuer.

Ce qui le prouve plus précisément encore, est la forme dans laquelle opine saint Jacques. Il semble qu'il ait prévu la prétention ultramontaine, et qu'il ait voulu la réfuter. En conséquence, je juge, dit-il, *Propter quod ego judico*. Si saint Jacques était soumis respectueusement au dire de saint Pierre, et n'a fait que le

confirmer et l'éclaircir, en énonçant qu'il jugeait, il a menti. Si, au contraire, il a exercé la fonction de juge, son ministère n'est donc pas borné à adopter, avec soumission, un jugement rendu définitivement par saint Pierre.

Examinons, maintenant, le décret dans sa teneur et dans sa forme.

IX. Si c'était saint Pierre qui, de son autorité, eût rendu le décret, le décret serait conforme à son discours. Au lieu de cela, ce n'est pas son avis qui est suivi par le concile, c'est celui de saint Jacques qui est adopté en entier, et qui forme mot à mot la décision. On écrit aux fidèles, ainsi que saint Jacques l'avait proposé, et on copie littéralement l'opinion qu'il a énoncée. Il ne doute pas, au reste, que le chef des apôtres n'ait adhéré, avec tout le reste du concile, au sentiment de saint Jacques. Mais de cela même qu'il est revenu à un avis autre que le sien, il résulte qu'il n'avait pas donné le sien comme un précepte auquel on fût tenu d'optempérer.

Rapportant la suite de la délibération, le texte sacré porte : Il a plu aux apôtres, et aux anciens, et à toute l'Eglise. *Tunc placuit apostolis et senioribus, cum omni ecclesia.* Il n'est point fait mention spéciale de saint Pierre et de son pouvoir. La décision est formellement attribuée à l'autorité du consentement commun. Vient ensuite le décret du concile. Il est en forme de lettre aux fidèles d'Antioche et des pays circonvoisins, et il est rendu au nom collectif des apôtres et des anciens. *Apostoli et seniores fratres..... Placuit nobis collectis in unum.* Enfin, ils déclarent qu'ils prononcent conjointement avec le Saint-Esprit. *Visum est Spiritui Sancto et nobis.* C'est eux tous, c'est leur collection qui est éclairée et inspirée par le Saint-Esprit. Ce n'est point par le canal de Pierre qu'ils le sont : il n'y a point d'intermédiaire entre le Saint-Esprit et eux. Ce n'est pas tout encore : le décret est exécuté; et dans quel sens l'est-il ? Ce n'est pas comme émané de saint Pierre : c'est le précepte des apôtres et des

anciens, que publie saint Paul, en ordonnant aux fidèles de l'observer (1).

Il résulte évidemment de tout cela que, dans le concile de Jérusalem, ce n'est pas le discours de saint Pierre qui a décidé la question des observances judaïques; mais que c'est le décret rendu du consentement et par l'autorité collective du concile qui a définitivement décidé et terminé l'affaire.

Orsi objecte la manière dont saint Jacques opine *ego judico*, et le décret fait au nom des apôtres et des anciens. Il convient que les évêques sont juges dans les conciles; mais il prétend que, malgré cela, le pape est le maître absolu des décisions. J'ai réfuté ailleurs ce qu'il a dit à ce sujet (2).

X. La discussion de ce concile est d'autant plus importante pour la question que nous traitons, qu'il a été regardé de tout temps comme le premier des conciles œcuméniques, comme le modèle de tous les autres, et que les catholiques de tous les temps ont employé son autorité pour confondre les hérétiques qui contestent l'autorité des conciles. Mais cette preuve est nulle, dit Bossuet, si, en admettant l'autorité des conciles, on n'admet pas en même temps la manière dont elle s'exerce; et si on ne reconnaît pas que c'est non Pierre seul, par sa prééminence, mais plus encore l'unité et le consentement commun des apôtres et des pasteurs de l'Eglise qui a fait les poids et l'autorité de la décision.

XI. Ce raisonnement, tout juste qu'il est, ne plaît pas à Orsi. Il prétend, au contraire, que dans le système gallican, ce concile ne peut pas être le modèle des conciles qui l'ont suivi, mais que dans le système romain, c'est selon cette règle que les autres conciles ont été te-

---

(1) Paulus... perambulabat Syriam et Siliciam, confirmans ecclesias; præcipiens custodire præcepta apostolorum et seniorum. (*Act.* xv, 41.)

(2) Première partie, chap. 6.

nus. Pour établir cette proposition, après avoir reconnu que le concile de Jérusalem a été le mobile et la forme proposée à tous les autres, il dit que, quoique dans le fait ce concile ne fût pas œcuménique, cependant, à raison de la présence de Pierre, il a eu assez d'autorité pour décider une grande question en matière de religion. Il ajoute, qu'à raison de la présence de Pierre, Jérusalem était alors ce que Rome est devenue quand saint Pierre y eut établi sa chaire, et d'après ces principes il raisonne ainsi : Nous qui, dans le concile de Jérusalem, qui n'était pas œcuménique, voyons Pierre décidant de sa propre autorité, nous pouvons présenter ce concile comme le modèle de tous les autres. Mais comment ceux qui croient que le successeur de Pierre, statuant dans un concile, quelque nombreux qu'il soit, mais qui n'est point œcuménique, ne fait pas un décret irréformable, peuvent-ils trouver tel celui du concile de Jérusalem ?

Tout, dans ce raisonnement, est contraire à la vérité. 1° Il est faux que le concile de Jérusalem ne fût pas œcuménique. Il l'était autant qu'il pouvait l'être dans ce temps. La présence de tous les apôtres, ayant Pierre à leur tête, celle de beaucoup de pasteurs, soit qu'ils fussent tous évêques, soit qu'il y eût des prêtres, lui donnait toute l'œcuménicité alors possible. 2° Il est faux que Jérusalem fût le siége de saint Pierre : c'était saint Jacques qui en était évêque. 3° Il est faux, et c'est une petition de principe, de dire que ce fut uniquement de la présence de Pierre, que ce concile tira son autorité. 4° Il est faux que saint Pierre ait, de sa propre autorité, décidé dans ce concile la question des observances légales. Je viens de le montrer par le texte de saint Luc, par l'opinion de saint Jacques, par le teneur du décret, par l'exécution qui y a été donnée. J'ajoute l'irréfragable autorité du second concile de Constantinople, le cinquième des conciles généraux, lequel exhortant le pape Vigile à se réunir à lui, cite l'exemple du concile tenu par les apôtres; déclare que c'est, d'après ce modèle,

que les quatre conciles œcuméniques antérieurs ont décidé les controverses dogmatiques en commun : et que, dans les disputes sur la foi, la vérité ne peut pas être manifestée autrement (1).

---

(1) Inter nos placuit, tam ipsum quam nos communiter convenire eo quod sacerdotes decet communibus quæstionibus finem communem imponere... Pro his, ad memoriam ejus produximus magna illa apostolorum exempla, et patrum traditiones. Licet enim sancti spiritus gratia circa singulos apostolos abundaret, ut non egerent alieno consilio ad ea quæ agenda erant, non tamen aliter voluerunt de eo quod movebatur, si oporteret gentes circumcidi, definire, priusquam communiter congregati, divinarum scripturarum testimoniis unusquisque sua dicta confirmaverunt. Unde communiter de eo sententiam protulerunt *visum est Spiritui Sancto et nobis*. Sed et sancti patres, qui per tempora in sanctis quatuor conciliis convenerunt, antiquis exemplis utentes, communiter de exortis erroribus, et quæstionibus disposuerunt. . Nec enim potest in communibus de fide disputationibus aliter veritas manifestari. (*Conc. gener.* v, *collat.* VIII.)

TROISIÈME PARTIE.

DISCUSSION

DE LA DECLARATION DE 1682,

D'APRÈS LA TRADITION.

Après avoir examiné ce qui, dans les livres saints, a relation à la question agitée entre les ultramontains et nous, sur l'autorité infaillible et supérieure à tous qu'ils attribuent au pape, il faut passer à la discussion des monuments de la tradition, allégués en faveur de l'une et de l'autre opinion. Ces monuments sont de deux espèces : les écrits des docteurs et l'histoire de l'Eglise. Je vais les examiner successivement selon leur ordre chronologique.

CHAPITRE I.

SAINT IRÉNÉE.

I. Saint Irénée, au second siècle de l'Eglise, s'exprime ainsi : « Ceux qui veulent connaître la vérité, « n'ont qu'à considérer dans le monde entier la tradi- « tion des apôtres manifestée dans toutes les églises, et

« nous pouvons faire l'énumération de ceux qui, dans « les églises, ont été institués évêques, et de leurs suc- « cesseurs jusqu'à nous, lesquels n'ont rien enseigné ni « connu de ce que rêvent les hérétiques. Mais comme il « serait trop long, dans un ouvrage comme celui-ci, de « rapporter les successions de toutes les Eglises, nous « montrons la tradition et la foi annoncée aux hommes « par la succession parvenue jusqu'à nous de la grande, « antique Eglise de Rome, connue de tous et fondée « par les glorieux apôtres Pierre et Paul. Par là nous « confondons tous ceux qui, par mauvaise complai- « sance, par vaine gloire, par aveuglement, par opi- « nion criminelle, moissonnent où ils ne doivent pas, « car il est nécessaire que toute Eglise se réunisse à cel- « le-là, à cause de sa principale puissance, c'est-à-dire, « que de tous les côtés, les fidèles reçoivent la tradition « venue et conservée depuis les apôtres. » Saint Irénée fait ensuite l'énumération des papes, depuis saint Pierre, jusqu'à saint Eleuthère, qui occupait alors le siége de Rome, et il poursuit : « Par cet ordre et par cette suc- « cession, la tradition qui est dans l'Eglise depuis les apôtres et la prédication de la vérité parviennent jusqu'à « nous, et c'est la marque certaine que c'est la même « foi vivificatrice qui, depuis les apotres jusqu'à présent, « s'est conservée avec vérité (1).

---

(1) Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre. Et habemus enumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt quale ab iis deliratur... Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum numerare successiones, maximæ, et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem, et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientes usque ad nos indicantes, confundimus eos qui quoquo modo, vel per sui placentiam malam, vel vanam gloriam, vel per cœcitatem et malam sententiam, præter quam quod oportet colligant. Ad hanc enim ecclesiam, prop-

II. Orsi s'étend longuement pour prouver, par ce texte, son système, et il est juste de ne rien omettre de ce qu'il dit. Nous prétendons, dit-il, que, dans les choses de foi, l'Eglise romaine, chef, prince et maîtresse de toutes les Eglises, jouit d'une autorité supérieure à celle du reste du corps, c'est-à-dire, de l'Eglise universelle. C'est ce qu'enseigne saint Irénée quand il pose, comme un principe certain, contre les hérétiques, qu'il est nécessaire que l'Eglise universelle convienne avec l'Eglise romaine, à cause de sa plus puissante principauté; et la distinction accoutumée des adversaires, entre l'Eglise, prise collectivement ou distributivement, ne peut pas avoir lieu ici; car l'objet du saint docteur est d'opposer aux hérétiques la tradition de toute l'Eglise, et de les accabler du poids de l'Eglise universelle; et pour cela, il suffit de leur opposer la tradition de l'Eglise romaine, parce que toutes les autres sont dans l'obligation de se réunir à elle dans les choses de la foi, à cause de sa principauté. Or, la force de cet argument exige que ce ne soient pas seulement divisément toutes les Eglises particulières, mais que ce soit collectivement l'Eglise universelle qui dépende de l'Eglise romaine dans les choses de foi; sans cela, comment, de la tradition qui est en vigueur dans l'Eglise romaine, pourrait-on conclure celle de l'Eglise universelle?

Comparons, ajoute-t-il, la doctrine de saint Irénée à celle des docteurs gallicans.

---

ter potiorem (al. potentiorem) principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles; in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ ab apostolis est traditio. Fundantes igitur et instruentes beati apostoli ecclesiam Lino episcopatum administrandæ ecclesiæ tradiderunt... Cum autem successisset Aniceto Soter, nunc duodecimo loco episcopatum ab apostolis habet Eleutherius. Hac ordinatione et successione, ea quæ est ab apostolis in ecclesia traditio, et veritatis præconisatio pervenit usque ad nos, et est plenissima ostensio unam et eamdem vivificatricem fidem esse, qua in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata, et tradita in veritate. (Irænus *adv. hæres.*, *lib.* 3, *cap.* 3.)

1° Saint Irénée prétend que, pour montrer qu'une doctrine vient de la tradition apostolique, il suffit de montrer qu'elle est la tradition de l'Eglise romaine, et que par là on confond tous les hérétiques. Les gallicans exigent, outre cela, que la tradition de toutes les Eglises soit consultée.

2° Saint Irénée enseigne qu'il suffit d'établir la tradition de l'Eglise romaine, parce qu'il est nécessaire que toutes les autres Eglises consentent avec elle. Les gallicans soutiennent qu'après que l'Eglise romaine a déclaré sa tradition sur quelque dogme, les autres Eglises ont le droit de traiter de nouveau la question, et de juger si cette tradition romaine est conforme à celles qu'elles ont reçues de leurs anciens.

3° Saint Irénée enseigne que toute l'Eglise doit se conformer à la doctrine de l'Eglise romaine, à cause de sa plus puissante principauté : *Propter potentiorem principalitatem.* Mais les gallicans n'admettront jamais ce raisonnement ; ils disent, au contraire, que l'Eglise romaine doit se conformer à l'Eglise universelle, comme la partie au tout.

4° Si, pour confondre les hérétiques, la tradition de l'Eglise romaine est la pleine ostension, *plenissima ostensio,* c'est-à-dire, la preuve démonstrative de celle de l'Eglise universelle, à raison de sa plus puissante principauté, lorsque cette tradition est manifestée, la convocation des conciles généraux n'est donc point absolument nécessaire. Et cependant les gallicans soutiennent cette nécessité, pour constater non-seulement la tradition de l'Eglise romaine, mais celle de toutes les Eglises.

5° Si, pour montrer la tradition de l'Eglise universelle, celle de l'Eglise romaine suffit, parce que *propter potentionem ejus principalitatem, seu summum principatum,* la tradition de toutes les autres Eglises doit s'y conformer, ce n'est donc pas le décret de l'Eglise romaine qui devient irréfragable par l'accession des autres Eglises ; ce sont au contraire, les autres Eglises qui sont

tenues de se conformer à la tradition de l'Eglise romaine ; et cela, soit qu'elles soient dispersées, soit qu'elles soient réunies en concile ; car, dans ces deux cas, leur nature et leur autorité sont les mêmes. Des exemples éclairciront ceci. L'hérésie de Nestorius avait été condamnée par saint Célestin, celle d'Eutychès par saint Léon, celles des monothélites par les papes Séverin, Jean IV, Théodore, saint Martin, Vitalien, Donus et Agathon. Si on demande pourquoi les expositions de doctrine, faites par ces pontifes, sont *plenissima ostensio et evidens argumentum* de la tradition de toutes les Eglises, selon saint Irénée, c'est parce qu'il est nécessaire que toute l'Eglise consente avec l'Eglise romaine sur les décisions de la foi, *propter potentiorem principalitatem.* Mais, selon les gallicans, pour condamner sans appel, et irrévocablement les nestoriens, les eutychiens et les monothélites, il a fallu des conciles généraux : parce qu'il a été nécessaire que la tradition de l'Eglise romaine, exposée par ses pontifes, se rapportât à celle des autres Eglises, et y fût conforme.

Il y a donc, conclut Orsi, opposition évidente entre la doctrine de saint Irénée, la lumière de l'Eglise gallicane de son temps, et celle de l'Eglise gallicane actuelle ; et qu'on ne dise pas que c'est la foi de l'Eglise de Rome, qui, selon saint Irénée, est exempte d'erreur, ce qui n'empêche pas que le chef de cette Eglise ne puisse tomber ; car saint Irénée fonde l'autorité de l'Eglise romaine sur la succession de ses pontifes, qui ont reçu des apôtres, et qui se sont transmis les uns aux autres la vraie doctrine. C'est donc, selon lui, à raison de la succession de ses pontifes, qu'elle a cette autorité suprême. C'est de ses pontifes qu'elle la reçoit.

III. Toute cette longue argumentation est fondée sur de fausses interprétations du texte de saint Irénée, et sur une confusion de notions et d'expressions.

En premier lieu, Orsi veut établir que, selon saint Irénée, pour connaître la vraie doctrine, il faut considérer uniquement la tradition de l'Eglise romaine ; en

sorte qu'il est inutile d'examiner celle des autres Eglises. Le saint docteur dit positivement le contraire ; il déclare que c'est par la succession des évêques dans les différentes Eglises, que l'on peut connaître la doctrine qu'ils ont reçue des apôtres ; il établit la certitude de l'apostolicité de la doctrine, sur l'apostolicité du ministère épiscopal. S'il s'arrête à la succession des pontifes romains, il en donne pour raison qu'il serait trop long de faire l'énumération des successions d'évêques de tous les siéges ; il choisit spécialement l'Eglise romaine, parce que c'est à celle-là que toutes les autres doivent se tenir unies à cause de la principale puissance. C'est ce que dit sur cela saint Irénée qui fonde presque tous les arguments d'Orsi.

En second lieu, un vice essentiel et commun à presque tous ces raisonnements, est la confusion que fait continuellement Orsi entre la tradition de l'Eglise romaine dont parle saint Irénée, et le décret du pontife romain, dont saint Irénée ne dit mot. Cette tradition de l'Eglise romaine, et Orsi en fait, avec justesse, la remarque, est celle qui est établie et prouvée par la succession de ses pontifes. Cette succession conserve la saine doctrine à raison de l'indéfectibilité de foi qui lui a été promise dans la personne de son premier auteur. Mais cette indéfectibilité, ainsi que je l'ai expliqué (1), n'est pas l'infaillibilité du pontife. Elle consiste en ce que l'erreur dans laquelle il peut tomber soit réparée promptement, soit par lui, soit par son successeur. Ainsi de ce que les Eglises doivent se tenir unies avec la tradition maintenue par la succession des pontifes romains, comme dit saint Irénée, il ne résulte nullement qu'elles doivent, selon lui, être soumises à tous les décrets des pontifes romains.

En troisième lieu, entre les exemples que cite Orsi pour établir l'identité entre l'identité et la tradition de

---

(1) Voyez ci-dessus, seconde partie, chapitre II, n°s 3, 4, 5.

l'Eglise romaine et les décrets de chaque pontife, il en est un qui est contraire à sa prétention : c'est celui du monothélisme. Quand le pape Honorius, uni aux chefs de cette hérésie, méritait que le sixième concile le déclarât hérétique et prononçât contre lui l'anathème, professait-il la tradition transmise dans son Eglise par ses prédécesseurs ? Le devoir de tout homme cherchant la vérité était-il de se conformer aux décisions de ce pontife ?

En quatrième lieu Orsi confond encore deux expressions différentes, *potentiorem principalitatem*, dont se sert Orsi avec *summum principatum*. La puissance principale n'est pas la puissance absolument souveraine. Le haut degré d'autorité, en matière de foi, n'est pas l'autorité irréfragable.

En cinquième lieu, c'est aussi à tort que de ce que saint Irénée dit qu'à l'Eglise romaine toute l'Eglise doit se tenir unie, *nec esse omnem convenire Ecclesiam*, Orsi conclut que l'Eglise universelle doit être soumise à toutes les décisions des papes ; l'Eglise romaine est le centre de l'unité. Voilà ce que dit le saint docteur. Il n'en résulte pas que le chef de cette Eglise ait une autorité supérieure à celle de l'Eglise entière.

CHAPITRE II.

TERTULLIEN.

Dans son Traité des prescriptions, Tertullien combat les hérétiques de son temps, qui comme ceux du nôtre, voulaient que toutes les questions de foi fussent décidées par la seule Ecriture-Sainte. Il leur oppose l'autorité de l'Eglise ; mais où place-t-il l'autorité suprême existante dans l'Eglise, pour le jugement décisif des controverses sur la foi? Est-ce, comme le veulent les ultramon-

tains, dans l'Eglise romaine? Est-ce, comme nous le croyons, dans l'universalité des Eglises, dans leur réunion, dans l'enseignement de la même doctrine? C'est ce que va clairement montrer l'exposé des divers passages de son ouvrage (1).

I. « Les apôtres, dit-il, fondèrent dans toutes les villes « des Eglises. De celles-là, les autres Eglises reçurent « et reçoivent encore tous les jours les traditions de la « foi et les semences de la doctrine, afin de devenir des « Eglises; et ainsi elles sont réputées apostoliques, « comme étant les descendances des Eglises apostoliques. « Il faut que toute race se rapporte à son origine. Ainsi, ce grand nombre d'Eglises n'en forme qu'une « seule, qui est la première, venant des apôtres, de « laquelle viennent toutes les autres. De cette manière, « elles sont toutes premières, toutes apostoliques, « lorsque toutes montrent une seule unité et tant qu'il « y a entre elles communication de paix, dénomination « de fraternité, concert d'hospitalité. »

---

(1) Ecclesias apud unam quamque civitatem condiderunt (apostoli) ex quibus traducem fidei, et semina doctrinæ exinde mutuatæ sunt, et quotidie mutuantur, ut ecclesiæ fiant: et per hoc apostolicæ deputantur, ut soboles ecclesiarum apostolicarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot et tantæ ecclesiæ una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primæ, et omnes apostolicæ; dum unam omnes probant unitatem; dum est illis communicatio pacis, et appellatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis. (Tertullianus *de præscript. cap.* 20.)

Hanc igitur dirigimus præscriptionem. Si Dominus Jesus Christus apostolos misit ad prædicandum, alios non esse recipiendos prædicatores quam quos Christus institutit: quia nec alius Patrem novit nisi Filius, et cui Filius revelavit. Nec aliis videtur revelasse Filius, quam apostolis, quos misit ad prædicandùm utique quod illis revelavit. Quid autem prædicaverint, id est quid illis Christus revelaverit, et hic præscribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias quas apostoli condiderunt, ipsi eis prædicando, tam viva quod aiunt voce, quam per epistolas postea. Si hæc ita sunt, constat proinde omnem doctrinam quæ cum illis ecclesiis apostolicis, nutricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputendum est; id sine dubio tenendum quod ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo

Il présente, peu après, une prescription. « Si le Seigneur a envoyé ses apôtres prêcher, nous ne devons « pas recevoir d'autres prédicateurs que ceux qu'il a « institués; puisque nul ne connaît le Père, sinon le « Fils, et ceux à qui le Fils l'a révélé; et on ne voit « pas qu'il l'ait révélé à d'autres qu'aux apôtres, qu'il « a envoyés pour prêcher ce qu'il leur avait révélé. « Or, ce qu'ont prêché les apôtres, ce que leur avait « révélé Jésus-Christ, ne doit être prouvé que par ces « mêmes Eglises que les apôtres ont fondées, en les « instruisant, soit de vive voix, soit ensuite par leurs « épîtres. Les choses étant ainsi, il est constant que « toute doctrine qui s'accorde avec ces Eglises apostoliques, nourrices et originaires de la foi, doit être « réputée la vérité, et qu'elle maintient, sans aucun » doute, ce qu'ont reçu les Eglises des apôtres, les apôtres de Jésus-Christ, Jésus-Christ de Dieu. Mais toute « autre doctrine doit être présumée mensongère, « comme contraire à la vérité des Eglises, des apôtres,

---

suscepit: reliquam vero doctrinam omnem de mendacio præjudicandam, quæ sapiat contra veritatem ecclesiarum, et apostolorum, et Christi, et Dei. Superest ergo ut demonstremus an hæc nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus, de apostolorum traditione censeatur; et ex hoc ipso, an cætera de hoc ipso veniant. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis. (*Ibid.*, *cap.* 21.)

Edant (hæretici) origines ecclesiarum suarum: evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurentium, ut primus ille episcopus aliquem ab apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit habuerit autorem, et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt. Sicut Smirnenorum ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum refert; sicut romanorum Clementem a Petro ordinatum. Itidem proinde utique et ceteræ exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. (*Ibid*, *cap.* 32.)

Age qui jam voles curiositatem melius exercere, in negotio salutis tuæ, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ apostolorum suis locis præsident; apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur, sonnantes vocem, et repræsentantes faciem unius cujusque. Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es

« du Christ et de Dieu. Il nous reste donc à démontrer « que notre doctrine vient de la tradition des apôtres. « Nous communiquons avec les Eglises apostoliques : « notre doctrine ne diffère pas de la leur ; voilà le té- « moignage de la vérité.

« Que les hérétiques (reprend-il plus bas), produi- « sent l'origine de leurs Eglises, qu'ils développent la « suite de leurs évêques, descendants par succession « du commencement, en sorte que le premier d'entre « eux ait pour auteur et prédécesseur quelqu'un des « apôtres ou des hommes apostoliques qui ait vécu avec « les apôtres, car c'est ainsi que les Eglises apostoliques « montrent leur filiation. Ainsi, l'Eglise de Smyrne, « présente Polycarpe placé par saint Jean. Ainsi, l'E- « glise de Rome, produit Clément ordonné par saint « Pierre. Ainsi, les autres Eglises produisent ceux qui, « établis évêques par les apôtres, leur ont conservé la « tradition de la semence sainte.

« O vous (ajoute-t-il plus bas) qui, sur l'affaire de « votre salut, voulez satisfaire votre curiosité, parcou- « rez les Eglises apostoliques où président encore les « chaires dans lesquelles ont siégé les apôtres, où sont « encore leurs lettres authentiques qui rappellent le « son de leur voix, et qui représentent leurs personnes. « Etes-vous voisin de l'Achaie ? Vous avez Corinthe. « N'êtes-vous pas éloigné de la Macédoine ? Vous avez « Philippes, vous avez Thessalonique. Si vous allez en « Asie, vous avez Ephèse. Si vous êtes en Italie, vous « avez Rome, dont l'autorité est aussi près de nous. « Qu'elle est heureuse cette Eglise dans laquelle les « apôtres ont répandu leur doctrine avec leur sang !

---

a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si petis in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque autoritas præsto est. Ista quam fælix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine profuderunt. Videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. (*Ibid.*, *cap.* 36.)

« Voyons ce qu'elle a appris, ce qu'elle a enseigné, ce « qu'elle a concerté avec les Eglises africaines. »

II. Il est clair, à la seule inspection de ces passages, que Tertullien fait consister la règle de la foi, non dans l'enseignement de l'Eglise romaine, mais dans celui de toutes les Eglises ; et que, quand il fait mention de celle de Rome, c'est comme faisant partie de cette universalité. Je ne crois pas nécessaire, tant la chose est évidente, de reprendre les diverses phrases où Tertullien place l'autorité décisive sur les matières de foi dans la tradition des Eglises apostoliques, tant la chose est évidente. Mais je dis : Si ce docteur eût pensé que l'autorité seule de l'Eglise de Rome dût décider irréfragablement les questions de foi, ne serait-ce pas cette autorité qu'il aurait opposée aux hérétiques ? Ce moyen n'aurait-il pas été plus tranchant, plus facile à saisir, que d'avoir recours à une multitude d'Eglises ?

Il est étonnant qu'Orsi prétende attirer à son sentiment une autorité qui lui est si contraire. C'est, dit-il, de la seule Eglise romaine que Tertullien dit : *Voyons ce qu'elle a appris, ce qu'elle a enseigné.* Mais Orsi garde le silence sur ce que Tertullien vient de dire des Eglises d'Achaie, de Macédoine, d'Asie, auxquelles il renvoie, de même qu'à celle de Rome, ceux qui veulent connaître la doctrine apostolique. Si ce docteur finit par s'étendre un peu plus sur l'Eglise de Rome, nous reconnaîtrons volontiers que c'est parce qu'il admettait sa primauté. Mais, de plus, il en donne une autre raison : c'est que l'Eglise romaine a plus d'affinité avec l'Eglise d'Afrique, dont il faisait partie, et qu'elle a sur elle une autorité plus immédiate, à raison de ce que l'Afrique faisait partie de l'Eglise occidentale. *Unde nobis autoritas præsto est.* Il veut aussi que les Africains considèrent ce que l'Eglise romaine a concerté avec les Eglises d'Afrique : *Quid cum Ecclesiis Africanis contesserarit.*

CHAPITRE III.

SAINT CYPRIEN.

I. La contestation élevée, au troisième siècle, entre le pape et saint Etienne d'une part, et de l'autre saint Cyprien, à la tête des évêques d'Afrique, et saint Firmilien, à la tête des évêques d'Asie, est d'une grande importance pour l'éclaircissement de la question sur l'infaillibilité du pape, et de la supériorité de lui ou du concile général.

La dispute, entre les deux parties, roulait sur ce point : Le baptême conféré par les hérétiques est-il valide ou est-il nul ? Les évêques d'Asie et d'Afrique, qui en soutenaient la nullité, conféraient le baptême aux hérétiques qui se convertissaient : ce que l'on appelait rebaptisation (1).

Le pape saint Etienne s'éleva avec force contre cette pratique de donner le baptême aux hérétiques convertis. Il rendit un décret par lequel il défendait de rien innover, mais voulait qu'on reçut à la pénitence, par l'imposition des mains, ceux qui, de l'hérésie, revenaient à l'Eglise (2), et non-seulement il écrivit contre cette pratique, mais il donna un précepte positif (3).

---

(1) J'observe que cette expression n'est pas très-exacte ; car les Asiatiques et les Africains, prétendant que le baptême donné par des hérétiques, est nul, baptisaient et ne voulaient pas rebaptiser. J'emploierai cependant sans difficulté cette expression, qui paraît consacrée par le langage de saint Augustin et de la tradition.

(2) Nihil innovetur, nisi quod traditum est ; ut reversis ab hæresi manus imponatur ad pœnitentiam. (*Decretum Stephani papæ.*)

(3) Aperte indicat (Cyprianus) Stephanum, quem romanæ ecclesiæ tunc fuisse præsulem didicimus, non solum ad ista non consensisse, verum etiam contra scripsisse, atque præcepisse. (S. Augustinus *de bapt. contra Donat. lib.* 5, *cap.* 22, n° 30.)

II. On se dispute sur la question de savoir si saint Etienne lança contre les rebaptisants l'excommunication, ou s'il se contenta de les en menacer. Saint Firmilien dit positivement que saint Etienne rompit la paix, qu'il se sépara de l'unité. Il lui reproche de n'avoir pas voulu admetre à son audience les évêques députés vers lui par les Asiatiques, et d'avoir défendu aux fidèles de les recevoir dans leurs maisons, leur refusant ainsi non-seulement la paix et la communion, mais même l'hospitalité (1). D'un autre côté, saint Augustin dit seulement qu'Etienne avait pensé que ceux qui intervertissaient l'ancienne coutume sur la réception des hérétiques devaient être séparés, et il ajoute que Cyprien, frappé de la difficulté de la question, et profondément pénétré de l'esprit de charité, pensait qu'il fallait rester dans l'unité avec ceux qui pensaient autrement que lui. Ainsi, quoique ces deux saints prélats missent dans leur dispute trop de chaleur, la paix de Jésus-Christ l'emporta dans leurs cœurs, et il ne se forma pas entre eux de schisme (2). Peut-être, pour ac-

---

(1) In cæteris quoque provinciis, multa pro locorum et nominum diversitate variantur : nec tamen propter hoc ab ecclesiæ catholicæ pace et unitate discessum est. Quod nunc Stephanus facere ausus est, rumpens adversum vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum, et amore, et honore mutuo custodierunt.

Peccatum vero quam magnum tibi exagerasti, Stephane, quando te a tot gregibus scidisti. Excidisti enim te ipsum, noli te fallere. Si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticæ unitatis apostatum fecerit. Dum enim negas omnes a te abstinere posse, solum te ab omnibus abstinuisti.

Quid enim humilius aut lenius, quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiæ genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis? A quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos, nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret; adhuc insuper dilectionis, et charitatis memor, præciperet fraternitati universæ, ne quis eos in domum suam reciperet; ut venientibus, non solum pax et communio, sed et tectum et hospitium negaretur. (*Epist. S. Firmiliani ad S. Cyprianum.*)

(2) Stephanus abstinendos eos putaverat qui de suscipiendis hære-

corder ces deux assertions, la vérité est-elle que saint Etienne excommunia saint Firmilien; mais qu'il ne se porta pas à cette extrêmité envers saint Cyprien.

III. L'opinion de saint Cyprien est rejetée par tous les catholiques. Elle a même été formellement condamnée par un concile plénier. Est-ce par le premier concile d'Arles? Est-ce par celui de Nicée? C'est une question sur laquelle les docteurs ne sont pas d'accord, mais qui ne nous intéresse point. Ce dont il s'agit entre les ultramontains et nous, est de savoir si, après la condamnation prononcée par le pape saint Etienne, saint Cyprien a pu légitimement rester dans son opinion; et si, en blâmant le fond de sa doctrine, l'Eglise lui a reproché de plus d'avoir résisté à l'autorité pontificale, ou s'il était excusable de persister dans sa fausse croyance, parce qu'elle n'avait pas encore été proscrite par un concile général.

IV. Les donatistes, au quatrième siècle, et après les conciles d'Arles et de Nicée, joignirent à leur schisme l'erreur de la rebaptisation, et se prévalaient de la grave autorité d'un docteur aussi révéré que saint Cyprien. Saint Augustin, combattant ce point de leur défense, établit une différence entre saint Cyprien et eux; différence qui le justifie et qui les inculpe. Elle consiste en ce que du temps de saint Cyprien, la question n'avait pas encore été décidée par un concile général, ou que les donatistes combattaient l'irréfragable

---

licis priscam consuetudinem convellere niterentur. Iste (Cyprianus) autem quæstionis istius difficultate permotus, et sanctis charitatis visceribus largissime præditus, in unitate cum eis manendum, qui diversa sentirent. Ita, quamvis commotius fraterne quidem indignarentur, vicit tamen pax in cordibus eorum ut nullum inter eos schismatis malum oriretur. (S. August. *de bapt. contra Donat. lib.* 5, *cap.* 25.)

Cum ergo Stephanus, non solum non rebaptisaret hæreticos, verum etiam hoc facientes, vel ut fieret decernentes, excommunicandos esse censeret, sicut aliorum episcoporum, et ipsius Cypriani litteræ ostendunt, tamen cum eo Cyprianus in unitatis pace permansit. (*Idem de unit. bapt. contra Petilianum*, *cap.* 14.)

décision d'un concile; et ce n'est pas dans un seul endroit de ses ouvrages que ce grand docteur oppose aux donatistes ce raisonnement, il le répète souvent. Je me bornerai à rapporter quelques passages tirés de son ouvrage du baptême contre les donatistes.

Il dit que saint Cyprien aurait, sans peine, réformé son sentiment, si, de son temps, la question avait été éclaircie et jugée par le concile plénier (1). Il pense donc que la condamnation prononcée par le pape n'était pas suffisante pour obliger saint Cyprien à changer de sentiment : mais que l'autorité du concile l'y aurait déterminé. Saint Cyprien et saint Augustin plaçaient donc l'autorité suprême et irréfragable non dans le pape, mais dans le concile.

Saint Augustin ajoute que lui-même n'oserait pas prononcer contre la doctrine de la rebaptisation, s'il n'était fondé sur l'autorité résultante de l'accord de toute l'Eglise catholique, autorité à laquelle saint Cyprien aurait indubitablement cédé, si, de son temps, la vérité avait été éclaircie et consolidée par un concile plénier (2). C'est donc à cause de l'autorité du concile, et non de celle du pape, qu'il réprouve cette pratique.

Il ne veut pas que personne entreprenne de se préférer à saint Cyprien, doué de tant de vertus, orné de tant de mérites, parce qu'instruit par l'autorité d'un concile universel, il voit ce que ne voyait pas ce saint personnage, l'Eglise n'ayant pas eu encore sur ce point

---

(1) Satis ostendit (Cyprianus) facillime se correcturum fuisse sententiam suam... Si jam illo tempore quæstionis ejus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. Si enim Petrum laudat et prædicat se ab uno posteriore collega patienter, concorditerque correctum, quanto citius ipse, cum concilio provinciæ suæ, universi orbis autoritati veritate perfecta cessisset. (S. Augustinus *de bapt. contra Donat*, *lib.* 2, *cap.* 4.)

(2) Neque nos tale quid auderemus asserere, nisi ecclesiæ catholicæ concordissimæ autoritate firmati, cui ipse (Cyprianus) sine dubio adhæreret, si jam illo tempore veritas eliquata per plenarium concilium solidaretur. (*Ibid.*)

de concile plénier (1); mais l'Eglise avait, du temps de saint Cyprien, le jugement du pape. Il y avait donc, après ce jugement, autre chose à voir qui y est supérieur.

L'erreur, dit plus bas saint Augustin, a cédé à la vérité, quand la vérité a été plus clairement révélée, quand la salutaire coutume de ne pas rebaptiser a été confirmée par l'autorité d'un concile plénier (2). L'erreur, selon saint Augustin, n'avait pas été obligée de céder à la décision du pape; il a fallu, pour qu'elle cédât à la vérité, la définition du concile plénier. Il y a donc encore, selon saint Cyprien et saint Augustin, dans le concile plénier, une autorité supérieure à celle qui est dans le pape.

V. A l'autorité de saint Augustin, j'en ajouterai une autre qui est d'un très-grand poids, surtout sur ce qui concerne les hérésies : c'est celle de saint Vincent de Lerins. « O admirable changement des choses ! dit-il, « les auteurs de l'opinion en faveur de la rebaptisation « sont jugés catholiques, et leurs sectateurs hérétiques. « Les maîtres sont absous, les disciples condamnés. Les « auteurs des livres seront les fils du royaume : ceux « qui les défendent, seront reçus dans la géhenne. Car, « qui est assez insensé pour douter que le bienheureux « Cyprien, la lumière de tous les saints, des évêques et « des martyrs, ainsi que de ses collègues, ne doivent « régner éternellement avec Jésus-Christ? ou qui est as- « sez sacrilége pour nier que les donatistes, et les autres « pestes, qui, pour rebaptiser, se targuent de l'autorité

---

(1) Non ideo quisquam tantis ejus (Cypriani) firmamentis, meritisque virtutum et tantæ copiæ gratiarum, debet se audere præponere, quia, universalis concilii admonitus firmitate, videt quod ille non vidit, quia plenarium de hac re concilium non habebat ecclesia. (S. Augustinus *de bapt. contra Donat. lib.* 4, *cap.* 6.)

(2) Veritate postea liquidius revelata, cessit error veritati, cum illa saluberrima consuetudo etiam plenarii concilii autoritate firmata est. (*Ibid*, *lib.* 7, *cap.* 20.)

« de ce concile d'Afrique, brûleront avec le diable pen-
« dant l'éternité (1) ? »

Le texte de Vincent de Lerins présente deux choses : d'abord, il relève hautement le mérite de saint Cyprien, et déclare qu'il règne avec Jésus-Christ, ainsi que ses collègues. Il ne croyait donc pas saint Cyprien et son concile réfractaires à l'autorité suprême et irréfragable de l'Eglise, quoiqu'ils le fussent à l'autorité du pape. Ensuite, il déclare que les donatistes, qui se prévalent de l'autorité de saint Cyprien et de son concile, sont damnés. Leur opinion était la même que celle du saint docteur, et, cependant, leur erreur était différente. Qu'était-il arrivé du troisième au quatrième siècle, qui rendit criminel ce qui avait été innocent ? Pas autre chose que la décision du concile plénier, qui avait condamné postérieurement ce qu'antérieurement avait condamné le pape. C'est donc, selon Vincent de Lerins, la résistance au concile plénier, et non la résistance au pape, qui rend criminel.

Concluons que, selon saint Cyprien, saint Augustin, et Vincent de Lerins, on peut légitimement résister à une décision émanée du seul pontife romain ; mais qu'on devient criminel en s'opposant au jugement d'un concile général ; que, par conséquent, ces trois grands docteurs reconnaissent dans le concile général une autorité plus grande que dans le pape.

Je dois maintenant examiner ce qu'opposent à cette

---

(1) Et o mira conversio! Autores ejusdem opinionis catholici, consectatores vero hæretici judicantur. Absolvuntur magistri : condemnantur discipuli. Conscriptores librorum filii regni erunt : assertores vero gehenna suscipiet. Nam quis ille tam demens est, qui illud sanctorum omnium, et episcoporum, et martyrum lumen, beatissimum Cyprianum, cum cæteris collegis suis, in æternum dubitet regnaturum esse cum Christo ? Aut quis tam sacrilegus, qui donatistas et cæteras pestes, qui illius autoritate concilii rebaptizare se factitant, in sempiternum neget esse cum diabolo? (Vincentius Lirin. *Commonitorium*, *cap.* 11.)

preuve les ultramontains, et notamment le cardinal Orsi.

VI. Il dit, en premier lieu, que, selon tous les théologiens raisonnables, ce n'est pas sur l'opinion d'un ou deux saints pères, qu'on peut juger de la doctrine de l'Eglise ; il faut les examiner tous, les comparer entre eux, et voir de quel côté est la plus grande autorité.

En cela, il ne dit rien que de vrai ; mais en avançant ce principe, il s'oblige à citer d'autres saints pères qui établissent sur saint Cyprien, qu'il a eu, non-seulement le premier tort d'adopter l'opinion des rebaptisants, mais l'autre tort, beaucoup plus grave, de soutenir cette fausse doctrine contre l'irréfragable décision du pontife romain ; mais il n'en allègue et n'en peut alléguer aucun. Jamais aucun docteur de l'Eglise n'a contredit saint Augustin et Vincent de Lerins, justifiant saint Cyprien. Leur autorité reste donc toute entière, même d'après le principe d'Orsi : et son assertion équivaut à un aveu que ces deux grands docteurs sont contraires au système ultramontain.

VII. Saint Cyprien, dit ensuite Orsi, était, selon saint Jérôme, et comme on le voit par ses écrits, grand admirateur de Tertullien. De même qu'ils méritent tous deux des louanges communes, de même ils ont des fautes communes. Ceux qui voudraient juger du sentiment de saint Cyprien, au sujet de l'autorité du pape, par ce qu'il a écrit dans la chaleur de la dispute contre saint Etienne, ressemblent à des hommes qui voudraient juger de l'autorité des Eglises apostoliques par ce qu'en a écrit Tertullien, lorsqu'il fut tombé dans l'erreur des montanistes.

Cette assimilation montre jusqu'à quel point la préoccupation et l'esprit de parti peuvent aveugler les meilleurs esprits. On a peine à comprendre comment un théologien aussi savant, aussi éclairé, s'est permis de comparer à Tertullien, déserteur de l'Eglise, hérétique déclaré, saint Cyprien, l'un des plus grands docteurs

de l'Eglise, de ses plus fermes défenseurs, de ses plus glorieux martyrs. Si effectivement saint Cyprien devait être mis dans la même classe que Tertullien, tous les siècles qui les ont suivis l'y auraient placé. On n'a pas ménagé l'un : on n'a pas cessé dans tous les temps de combler l'autre d'éloges sans restriction. En rejetant son opinion sur la rebaptisation, on a respecté sa personne ; de grands docteurs l'ont même justifiée formellement. Si sa résistance au pontife romain eût été une erreur, comme l'était son opinion, on aurait blâmé l'une comme l'autre.

VIII. Orsi examine quelle a été la faute de saint Cyprien. Il dit que résister au pontife romain, donnant un précepte, et à une tradition universellement reçue, ne peut pas être une simple faute vénielle. Il prétend que si saint Augustin a pu la dire telle, c'est en la comparant au crime du schisme. A l'appui de cette assertion, il cite deux passages de saint Augustin : Dans l'un, ce saint docteur dit : *Hunc nævum candidissimi pectoris uberi charitatis et passionis falce purgavit.* Dans l'autre, après avoir dit que saint Cyprien était un sarment fructueux, ayant sa racine dans Jésus-Christ, saint Augustin ajoute : *Quod pater etiam ab ista reprehensione purgaret.*

IX. J'observe d'abord qu'Orsi disant que, résister au pontife romain qui donne un précepte, ne peut pas être un péché léger suppose ce qui est en question. Il met en principe ce qu'il a à prouver.

Je dis ensuite que les deux expressions de saint Augustin, rapportées par Orsi, n'ont pas la signification qu'il leur donne. Le mot *nævum* n'exprime pas une faute grave : une erreur innocente, une distraction, un oubli, peuvent être appelés ainsi. Le mot *reprehensione* peut être appliqué à un reproche léger, ou même mal fondé, comme à une faute réelle et grave. En employant ces légères improbations, saint Augustin pouvait avoir en vue deux choses : ou la fausse opinion sur la rebaptisation qui, dans le fait, quoique non coupable, était

un tort quelconque, ou quelques expressions trop vives échappées dans la chaleur de la dispute à saint Cyprien, et auxquelles il fait allusion dans un texte que j'ai cité : *Quamvis commotius fraterne quidem indignantur.*

X. Ce que dit Orsi, que résister à une tradition universellement reçue, ne peut pas être une simple faute vénielle, exige plus d'explication. Sans doute c'est un péché grave de s'opposer à une tradition générale, mais à une tradition constante et certainement connue. Or, telle n'était pas celle à laquelle résistait saint Cyprien. Saint Augustin le dit positivement en beaucoup d'endroits. Outre les textes que j'ai cités ci-dessus, dans lesquels ce saint docteur répète à plusieurs reprises, que la vérité sur la question n'avait pas encore été éclaircie *liquidata* par le concile plénier, il dit ailleurs que l'on opposait bien à saint Cyprien la coutume, mais qu'on n'en apportait pas des preuves telles qu'il dût y déférer et qu'il dût faire céder ses raisons, lesquelles, quoiqu'elles ne fussent pas vraies, n'étaient cependant pas vaincues par une coutume véritable, mais non assurée (1). Dans un autre ouvrage, saint Augustin dit encore que la question était enveloppée de beaucoup de nuages et d'altercations. *Ita res tantis altercationibus, nebulis involuta* (2); et plus bas, que la question sur le baptême n'avait pas été assez amplement traitée. *Nondum erat diligenter illa baptismi quæstio pertractata* (3). Saint Cyprien pouvait donc légitimement douter de l'universalité de la coutume qu'on lui objectait. Il voyait non-seulement toute l'Eglise africaine, mais tous les évêques

---

(1) Quia tunc non extiterunt, nisi qui ei consuetudinem opponerent, defensiones autem ipsius consuetudinis non tales afferrent, quibus talis anima moveretur, noluit vir gravissimus rationes suas, etsi non veras (quod eum latebat), sed tamen non victas, veraci quidem, sed nondum assertæ consuetudini opponere. (S. Augustinus *de baptisma*, *lib.* II, *cap.* 8.)

(2) Idem de baptismo contra Donat. lib. II, cap. 4.

(3) Ibid., cap. 7.

de Cilicie, de Cappadoce, de Galatie et de toutes les régions voisines, dans la même opinion que lui (1). Un très-grand nombre d'évêques ne s'étaient point expliqués. Il pouvait donc avec probabilité, croire qu'il y en avait, dans divers pays, qui tenaient la même doctrine. Il était donc, dans une simple erreur de fait, nullement coupable.

XI. Les ultramontains cherchent à nous mettre en opposition avec nous-mêmes. Si le pape n'est pas infaillible, disent-ils, parce que saint Cyprien a pu lui résister, l'Eglise entière, qui pensait comme le pape, ne l'est pas. Nous répondons que ce raisonnement confond deux choses : l'opinion avec la décision ; l'opinion qui peut n'être pas certaine, et la décision qui est une chose fixe qu'on ne peut pas méconnaître. Tant que l'Eglise n'a pas prononcé sa décision, elle n'a pas exercé son infaillibilité, on n'est pas obligé de se soumettre.

XII. Orsi entreprend aussi de mettre saint Cyprien en opposition avec lui-même. Il cite divers passages où ce saint docteur relève l'autorité du saint-siége, et d'autres où il s'oppose à saint Etienne. Il n'y a en cela rien de contradictoire. Saint Cyprien reconnaissait dans le pape une primauté de juridiction. Il le croyait revêtu d'une très-grande autorité dans l'Eglise, parce qu'il était catholique. Il ne le regardait ni comme infaillible, ni comme supérieur à l'Eglise universelle, et en cela il ne cessait pas d'être catholique. Il pensait comme nous, il ne se contredisait pas plus que nous.

XIII. Orsi essaie d'infirmer l'autorité de saint Cyprien, en disant que, probablement, il s'est rétracté avant de

---

(1) Stephanus antea scripserat epistolam de Heleno et Firmiliano, de omnibus episcopis qui erant ex Cicilia, Cappadocia, et Galatia, et ex omnibus gentibus quæ erant finitimæ, quod neque cum eis quidem ob eam causam communicare vellet. Nam, inquit, hæreticos rebaptizant. (S. Dyonisii Alexandrini *epist. ad S. Xistum papam. Apud Eusebium hist. eccl., lib.* 7, *cap.* 5.)

mourir. D'abord, quand le fait serait prouvé, il ne prouvait rien sur notre question. Il s'agirait de savoir si cette rétractation avait pour objet son opinion sur la rebaptisation, ou si elle était l'effet de sa soumission à l'autorité de saint Etienne. Ensuite, saint Augustin, comme nous l'avons vu, dit que saint Cyprien se serait rétracté si le concile plénier avait été tenu de son temps. Il ne croyait donc pas à cette rétractation. Il déclare positivement ailleurs, qu'on ne trouve nulle part que saint Cyprien ait réformé son sentiment (1). Enfin plusieurs raisons montrent que cette rétractation n'est nullement probable. 1° Il paraît, par divers monuments, qu'après le martyre de saint Cyprien, l'opinion de la rebaptisation subsistait encore parmi les évêques africains. 2° Si cette rétractation avait été réelle, elle aurait été publique. Peut-on croire que saint Cyprien se fût contenté de désavouer secrètement une erreur aussi publiquement, aussi fortement, aussi ardemment soutenue à la tête de tout un concile? 3° Si cette rétractation avait été véritable, les donatistes se seraient-ils tant targués de l'opinion de saint Cyprien? Ne leur aurait-on pas opposé le désaveu qu'en aurait fait ce saint docteur?

XIV. Pour allier la résistance de saint Cyprien au pape saint Etienne, excusée par saint Augustin, avec l'infaillibilité attribuée au pape, on emploie un autre principe. Dans toute cette contestation, dit-on, les deux parties étaient persuadées que la question agitée entre elles concernait uniquement la discipline, et ne touchait point au dogme. Or, ce n'est que dans ces décisions dogmatiques que le pape est infaillible. Il est convenu que, sur les points de fait et sur ceux de discipline,

---

(1) Correxisse (Cyprianum) istum sententiam non invenitur. Non incongruenter tamen de tali viro æstimandum est quod correxerit : et fortasse suppressum est ab iis qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto velut patrocinio carere noluerunt. (S. August. epist. XLVIII, *ad Vincentium donatistam*, *cap.* 10.)

il peut se tromper. Pour établir le principe, on avance que de part et d'autre il n'était question que d'une coutume, et que c'était uniquement sur une coutume que l'on disputait. On cite à ce sujet plusieurs passages de saint Firmilien, de saint Cyprien, de saint Augustin, que je m'abstiens de rapporter, parce que je conviens qu'il y est question de la coutume relative à la rebaptisation. On ajoute que si les parties eussent cru que la contestation roulait sur le dogme, se croyant, chacune de son côté, dans une erreur sur la foi, elles se seraient séparées de communion; et que, puisqu'elles sont restées dans l'unité, elles ne croyaient pas contester sur la foi.

XV. Avant d'examiner la vérité ou la fausseté de l'assertion, qu'il ne s'agissait que de discipline dans l'affaire de la rebaptisation, je ferai une observation.

Comment Orsi peut-il concilier cette proposition avec ce qu'il dit sur le grave péché dont il accuse saint Cyprien, avec l'assimilation qu'il fait entre ce saint docteur et l'hérétique Tertullien? S'il ne s'agissait que de discipline, il est absurde de comparer saint Cyprien aux hérétiques. Si la question roulait sur un point où le pape n'est pas infaillible, ce n'est pas un si grand crime de lui résister.

Revenons au fond de la question : je nie le principe sur lequel est fondé le raisonnement; et je dis que la discussion entre saint Cyprien et saint Etienne, au sujet de la rebaptisation, portait sur un point de doctrine, et non de simple discipline.

Les deux parties convenaient que le baptême ne peut être administré qu'une fois. La dispute était donc réduite à ce point précis : Le baptême conféré par des hérétiques, est-il ou n'est-il pas valide? ou, ce qui revient au même : Un hérétique peut-il être non-seulement licitement, mais validement ministre du saint baptême? Il est clair que ce n'est pas là une question de simple discipline. Ce qui rend le baptême valide ou invalide, et l'entrée dans l'Eglise réelle ou fausse, appartient

certainement à la doctrine, et est, par sa nature, un point de la foi catholique.

Et si ce n'était qu'un point de discipline, les donatistes, qui soutenaient l'opinion de saint Cyprien, auraient-ils été déclarés hérétiques, après le décret du concile plénier qui la condamnait? En vain dit-on que, si l'opinion de la rebaptisation était une erreur dans la foi, les deux parties se seraient séparées de communion; et qu'étant demeurées dans l'unité, elles se reconnaissaient par là même divisées seulement sur un point de discipline. Ce qui constitue l'hérétique, ce n'est pas l'erreur sur la foi : c'est la permanence opiniâtre dans l'erreur. Tant que l'autorité infaillible n'a pas prononcé qu'une telle proposition est un dogme de la foi catholique, on peut légitimement ne pas la croire. Et c'est ce que dit et répète souvent saint Augustin, dont j'ai rapporté quelques passages. Saint Cyprien restait dans l'unité malgré son opinion condamnée par le pape, parce qu'elle ne l'était pas encore par le concile plénier. Les donatistes étaient hérétiques pour cette opinion, parce qu'elle avait été proscrite par le concile.

Les deux parties étaient bien convaincues que c'était non sur un simple point de discipline, mais sur un article de la doctrine qu'elles disputaient. D'un côté, le pape saint Etienne aurait-il, pour une simple discipline, dans laquelle de grandes Eglises désiraient se conserver, menacé saint Cyprien et toute l'Afrique de l'excommunication? Aurait-il refusé d'admettre à sa conversation les évêques asiatiques députés de leurs confrères, et défendu aux fidèles de leur donner l'hospitalité? De l'autre côté, il suffit de voir les opinions des évêques d'Afrique dans le concile de Carthage, présidé par saint Cyprien, pour s'assurer qu'ils croyaient traiter une question dogmatique. *Qui hæreticorum dogmata probant, nostrum evacuant. — Secundo baptismo qui non fuerit baptisatus, regno cœlorum fit alienus. — Qui hæreticorum baptisma probat, quid alius quam hæreticis communicat? — Quæ sint baptismi viderint aut præsumptores, aut fautores hæreti-*

corum — Nos unum baptisma, quod non nisi in Ecclesia datur novimus, Ecclesiæ vindicamus. — Si non obtemperat error veritati, multo magis veritas non consentit errori.— Non me movet si aliquis Ecclesiæ fidem et veritatem non vindicat, quando apostolus dicat : Quid enim si exciderint a fide quidam illorum ? — *Qui pro hæreticis ecclesiastico baptismo intercedit, illos christianos, et nos hæreticos facit. — Qui hæreticis Ecclesiæ baptisma concedit et prodit, quid aliud sponsæ Christi quam Judas existit* (1). Toutes ces expressions montrent évidemment des hommes qui croyaient défendre une vérité doctrinale.

Mais, dit-on, les deux parties ne disputaient que sur une coutume : ce n'était donc que sur un point de discipline.

Distinguons les coutumes qui tiennent essentiellement à la doctrine, qui sont les conséquences nécessaires de la doctrine, dont la pratique est la preuve de vérité de foi, des coutumes qui ne tiennent qu'à la discipline, et qui sont sujettes à variation. Pour en donner un exemple, la coutume d'adorer la sainte eucharistie, est la conséquence immédiate et nécessaire du dogme de la présence réelle. Assurément, personne ne dira que cette coutume est un simple point de discipline, comme la consécration du pain azyme ou levé ; comme la communion sous une ou deux espèces. Il en est ainsi de la coutume dont parlait dans leur dispute saint Etienne et saint Cyprien. On la présentait, de part et d'autre, comme la preuve de la validité ou de la nullité du baptême, conféré par les hérétiques : ce qui est certainement une question, non de simple discipline, mais de doctrine.

XVI. Orsi prétend encore qu'on ne peut prouver par aucune bonne raison que, sur le baptême des hérétiques, saint Etienne ait prononcé une définition dogmatique de l'autorité du saint-siége apostolique, et

(1) Concil. Carthaginense. Inter opera S. Cypriani.

qu'au contraire, de très-fortes raisons montrent que le décret de ce pontife n'était pas de ce genre. Il aurait fallu, dit-il, que ce décret, ou frappât d'anathème la proposition condamnée, ou lui appliquât la note d'hérésie, ou ordonnât la croyance comme d'un dogme. Il aurait fallu de plus que le décret eût été rendu dans a forme nécessaire; c'est-à-dire, selon l'usage de ce temps, après la tenue d'un concile. Or, on ne voit rien de tout cela.

J'ai discuté ailleurs la distinction récente des ultamontains, entre le pape parlant *ex cathedra* et avec infaillibilité, et le pape sujet à erreur lorsqu'il parle autrement (1). Je n'ai pas à y revenir. Je me borne à quelques réflexions sur les assertions d'Orsi.

1° Une condamnation est dogmatique en elle-même, selon la nature de l'objet qu'elle frappe : elle est dogmatique quand elle porte sur un point de dogme. Or, telle était la condamnation de saint Etienne sur la nullité du baptême conféré par les hérétiques.

2° Saint Etienne menaçant d'excommunier saint Cyprien, et refusant d'admettre à sa communion les évêques asiatiques, montrait bien par là qu'il regardait son décret comme dogmatique.

3° Le fait même avancé par Orsi, que saint Etienne n'a pas tenu de concile sur la rebaptisation, n'est pas exact. Baluse en rapporte un, d'après l'auteur du *libellus synodicus*. A cette autorité, Orsi oppose le silence de saint Augustin sur ce concile, quoiqu'il parle de celui de Carthage, tenu par saint Cyprien. Où Orsi a-t-il vu que le simple silence d'un auteur détruise le récit positif d'un autre auteur grave? Saint Augustin a dû parler du concile présidé par saint Cyprien, parce que les donatistes se prévalaient de son autorité. Rien ne le conduisait à parler du concile de saint Etienne. Ainsi, quand il serait vrai que la tenue d'un concile était né-

(1) Voyez ci-dessus, première part. chap. 4.

cessaire pour rendre dogmatique le décret de saint Etienne, son décret serait encore dogmatique à cet égard.

XVII. Pour affaiblir l'autorité de saint Augustin, Orsi dit que ce saint docteur, dans la vue d'ôter aux donatistes l'autorité de saint Cyprien, dont ils se prévalaient, exaltait l'autorité du concile général, qu'ils refusaient de reconnaître. Quoique le but de saint Augustin soit louable, il lui est échappé plusieurs expressions qui, si on les presse à la rigueur, peuvent affaiblir ce que soutiennent les théologiens catholiques, pour défendre les dogmes sacrés contre les protestants.

Qu'il puisse échapper au plus grand docteur un mot qui n'ait pas une entière exactitude, cela se conçoit facilement; mais comment imaginer qu'il échappe des expressions inexactes à saint Augustin, non pas dans une seule phrase, mais dans une multitude de passages, dans toutes les occasions où il parle de l'opinion de saint Cyprien? Comment croire qu'il n'en eût rien dit dans son livre des rétractations?

XVIII. Saint Augustin, dit encore Orsi, n'a ni voulu, ni dû examiner le degré d'autorité que donnait au sentiment catholique le décret du pape S. Etienne. Son objet était de diminuer le tort de saint Cyprien, pour ôter aux donatistes cet appui. Dans cette vue, il n'a pas dû faire mention de l'autorité pontificale, dont les donatistes ne faisaient aucun cas.

Si saint Augustin eût cru le pape infaillible, et son décret irréfragablement décisif, est-il possible qu'il n'en eût fait aucune mention? De ce que les donatistes ne reconnaissaient pas cette autorité, c'eût été une raison pour la soutenir, pour la leur démontrer. Les donatistes ne faisaient non plus aucun cas du concile plénier; et cependant, saint Augustin le leur oppose avec force, et très-souvent. S'il avait cru l'autorité du pape supérieure, ou même égale à celle du concile, il la leur aurait pareillement opposée.

XIX. Orsi prétend encore que saint Augustin parle

du concile plénier qui a décidé la question de la rebaptisation, non selon les lumières de la foi, et d'après les promesses de Jésus-Christ, mais dans le sens des donatistes, selon les idées humaines, de l'autorité qu'a naturellement dans toute affaire le consentement général.

Je ne crois pas qu'il puisse y avoir une idée plus contraire et à la saine raison et à la doctrine de saint Augustin, que celle que lui prête Orsi. 1° Si saint Augustin poussait la complaisance pour les donatistes jusqu'à faire abstraction de l'autorité divine du concile, il y aurait dans le contexte de son discours quelque expression qui se ferait entendre au moins dans quelqu'un des endroits où il emploie l'autorité du concile. 2° Quand on parle en général et sans restriction d'une autorité, on l'entend telle qu'elle est, et selon toute son étendue. Mais surtout quand on argumente de cette autorité, on la prend dans toute sa force. 3° Tout ce que dit saint Augustin du concile plénier réfute cette idée du cardinal Orsi. Tous les textes que j'ai cités, et beaucoup d'autres que j'ai omis, sont formels. Saint Augustin exige que les donatistes se soumettent à ce concile; il les condamne et les regarde comme hérétiques, parce qu'ils s'y refusent. Parlerait-il ainsi d'une autorité purement humaine?

XX. Je crois avoir résolu les difficultés, même les plus minutieuses, que font les ultramontains sur ce point particulier de notre controverse. Il me reste à résumer ce qui résulte de ce chapitre. Au jugement de saint Augustin, de Vincent de Lerins, et de toute l'Eglise, la question de la rebaptisation était dans un état différent, lorsqu'au troisième siècle l'opinion de la rebaptisation était défendue par les Eglises d'Afrique et d'Asie, et lorsqu'au quatrième elle était soutenue par les donatistes. Cette différence était que saint Cyprien et les autres rebaptisants du troisième siècle étaient reconnus catholiques malgré cette opinion, et que des donatistes du quatrième, pour la même opinion, étaient

jugés hérétiques. La cause de cette différence, était qu'au troisième siècle l'opinion de la rebaptisation n'avait été condamnée que par le pontife romain, avec au moins menace de l'excommunication, au lieu qu'au quatrième siècle, cette même opinion avait été proscrite par un concile plénier. Il résulte évidemment de là qu'il y a dans le concile plénier une autorité plus grande que dans le pontife romain ; et que, par conséquent, le degré suprême d'autorité, en matière de foi, lequel est l'infaillibilité, réside dans le concile et non dans le pape.

CHAPITRE IV.

JUGEMENT DE LA CAUSE ENTRE CÉCILIEN ET DONAT.

I. Une des causes principales de la scission des donatistes d'avec l'Eglise catholique, fut la double ordination de Cécilien et de Donat pour l'évêché de Carthage. La contestation élevée à ce sujet fut portée à Rome, où le pape Melchiade, autrement appelé Miltiade, la jugea, avec un concile de dix-neuf évêques, en faveur de Cécilien. Sur ce jugement, Bossuet cite un passage de saint Augustin, s'exprimant ainsi : « Accordons que tous les « évêques qui jugèrent à Rome ne furent point de bons « juges. Il restait encore le concile plénier de l'Eglise « universelle, où la cause pouvait de nouveau être dis- « cutée avec les mêmes juges; afin que, s'ils étaient « convaincus d'avoir mal jugé, leur sentence fût ré- « formée. Que les donatistes prouvent qu'ils l'ont fait. « Quant à nous, nous prouvons que cela n'a pas été « fait, parce que l'univers entier ne communique pas « avec eux (1). »

(1) Ecce putemus omnes episcopos qui Romæ judicarunt non bonos judices fuisse, restabat adhuc plenarium universæ ecclesiæ concilium,

De ce texte de saint Augustin, Bossuet tire deux conséquences évidentes. 1° Même après le jugement du pape et de son concile, il restait encore aux donatistes la voie de l'appel au concile général. Le jugement de ce concile est donc supérieur au jugement le plus solennel du souverain pontife. 2° Quoiqu'un concile général n'ait pas revu de nouveau la décision de Melchiade, néanmoins cette décision a été confirmée par une autorité non inférieure à celle du concile, par le consentement de tout l'univers, qui refusa de communiquer avec Donat, et qui retint dans sa communion Cécilien. Saint Augustin le marque expressément au même endroit. « Les donatistes ont éprouvé que la réunion de tout l'univers est « demeurée avec Cécilien (1). »

Pour répondre à ces raisonnements de Bossuet, Orsi établit trois propositions.

II. *Première proposition.* La cause de Cécilien, terminée par le jugement du pape, n'était point soumise à la révision d'un concile général. Pour le prouver, Orsi cite saint Optat, disant : « Il suffit que Donat ait été « frappé par tant de suffrages, et que Cécilien ait été « purgé par un si grand jugement. Et cependant Donat « crut pouvoir appeler du jugement des évêques. Mais « à cet appel, Constantin répondit : O rage audacieuse ! « Ils ont interjeté appel, comme dans les causes des nations. » Saint Optat rapporte ensuite la décision de deux évêques, envoyés par le pape en Afrique, laquelle porte que « telle est l'Eglise catholique répandue sur « toute la terre ; et que le jugement des dix-neuf évê- « ques, rendu depuis longtemps, ne peut plus être

---

ubi etiam cum ipsis judicibus causa posset agitari : et si male judicasse convicti essent, eorum sententiæ solverentur. Quod utrum fecerint (donatistæ) probent. Nos enim non factum esse facile probamus : ex eo quod totus orbis non eis communicet. (S. Augustinus *epist.* XLIII, *al.* CLXII, *ad glorium Eleusium, etc.*, *cap.* 7, n° 19.)

(1) Experti sunt (donatistæ) cum Cæciliano permanere consensionem orbis terrarum. (*Ibid.*)

« cassé (1). » Ce témoignage de saint Optat, ajoute Orsi, semble contraire à celui de saint Augustin. Mais en examinant quel est le concile dont il s'agit, selon ces deux docteurs, on voit que ce ne peut être que le premier concile d'Arles, qu'effectivement Constantin accorda aux donatistes, comme le rapporte saint Augustin. « L'empereur accorda un autre jugement d'autres évêques « dans la ville d'Arles : non que cela fût nécessaire, « mais cédant à la perversité des hérétiques, et voulant, « de toute manière, réprimer une aussi grande impru- « dence (2). »

Tout ceci ne répond nullement au raisonnement de Bossuet et à l'autorité de saint Augustin. 1° Quand le saint docteur dit, qu'après le jugement de Melchiade et de son concile, il restait aux donatistes la ressource de l'appel au concile plénier, il ne parle pas de tel ou tel concile, pas plus de celui d'Arles que d'aucun autre. Il parle du concile plénier en général, du concile quelconque qui aurait été tenu pour juger cette cause. 2° Orsi rapporte inexactement les faits. Les donatistes n'appelèrent pas du concile de Melchiade à un autre concile; ils s'adressèrent à l'empereur, qu'ils croyaient pouvoir surprendre plus aisément. Celui-ci, cédant à leurs importunités, et voulant réprimer l'erreur, ordonna la tenue d'un concile à Arles. Ce fut de la décision de ce concile, qui leur était contraire, que les dona-

---

(1) Sufficit ergo, et Donatum tot sententiis percussum, et Cæcilianum tanto judicio purgatum... Et tamen Donatus appellandum esse ab episcopis credidit. Ad quam appelationem Constantinus imperator sic respondit : O rabida furoris audacia!... Sient in causis gentilium fieri solet, appellationem interposuerunt... Illam esse catholicam (ecclesiam) quæ est in toto orbe diffusa et sententiam decem et novem episcoporum jam dudum latam dissolvi non posse. (S. Optatus *de schismate donatistarum*, *lib.* I, n° 24 *et seq.*)

(2) Dedit ille aliud Arelatense judicium, aliorum scilicet episcoporum : non quia jam necesse erat : sed eorum perversitatibus cedens ; et omni modo cupiens tantam impudentiam cohibere. (S. Augustinus *epist.* XLIII, *al.* CLXII, *ad glorium Fausium*, *etc.*, n° 20.)

tistes appelèrent, non à un autre concile, mais encore à Constantin. Ce dernier appel irrita l'empereur : et ce fut avec juste raison qu'il trouva mauvais que, dans une cause spirituelle, on appelât, comme dans les causes civiles, à son autorité.

III. *Seconde proposition d'Orsi.* La cause de Cécilien ne pouvait être revue qu'avec le consentement du pontife romain, et dans un concile auquel il aurait présidé. Et en effet, le concile d'Arles, où fut jugée de nouveau la cause des donatistes, fut présidé par les légats du pape, et témoigna à ce pontife son regret de ce qu'il n'y avait pas assisté en personne.

Que le concile général doive être présidé par le pape, c'est une vérité sur laquelle nous sommes d'accord avec les ultramontains ; mais l'assertion d'Orsi, que ce n'était que par l'indulgence du pape que sa sentence pouvait être revue, d'abord est une pétition de principe, et ensuite est une contradiction avec le texte de saint Augustin, qui dit positivement que l'appel était un droit des donatistes.

IV. *Troisième proposition d'Orsi.* La cause de Cécilien n'est pas du nombre de celles qui intéressent l'Eglise universelle ; c'est une pure question de fait, et Bossuet le reconnaît. Par conséquent elle ne touche point à la question de l'infaillibilité sur la doctrine. Pour prouver cette assertion, Orsi cite ce que saint Augustin a écrit sur la conférence de Carthage entre les catholiques et les donatistes. Ce saint docteur dit que les catholiques avaient grand soin de distinguer la cause de Cécilien de celle de l'Eglise, et ne voulaient pas qu'une cause personnelle nuisît à la cause de l'Eglise (1). Le père Alexan-

(1) Sic peracta est causa ecclesiæ quam magnopere catholici curaverunt a Cæciliani causa distinguere : quoniam ei non posset cujuslibet præjudicari criminibus, quæ contra omnes humanas criminationes tot testimonia divina meruisset. Ex hoc jam cœpit etiam agi causa Cæciliani... Nam et ista collatione totum quod egerant catholici, ut ecclesiæ causam a causa Cæciliani distinguerent; asserentes permixtos malos

dre montre, par plusieurs textes de saint Augustin, que ni les catholiques qui communiquaient avec Cécilien, ni les donatistes qui revenaient au sein de l'Eglise, n'étaient tenus à croire que Cécilien avait été innocent des crimes dont on l'accusait, et que les juges qui l'avaient absous, avaient bien jugé. On les obligeait seulement à ne pas croire témérairement, lui coupable, et ses juges dans l'erreur (1).

La cause entre Cécilien et Donat, jugée par le concile de Rome, avait, il est vrai, pour objet un fait; mais un fait qui intéressait, quoi qu'en dise Orsi, l'Eglise universelle. Ce n'était pas uniquement un procès personnel entre deux contendants que le concile avait à juger. La question était, non les qualités personnelles de l'un et de l'autre, mais la validité de l'une ou de l'autre ordination. Ce qui était à décider à Rome était lequel des deux était schismatique. C'était un fait, mais le fait d'un schisme qui devenait dangereux par le nombre et l'opiniâtreté des opposants. S'il n'eût été question que de l'affaire personnelle de Donat, il n'y eût pas eu lieu à l'appel. Attribuera-t-on à saint Augustin, l'idée qu'un homme condamné par le pape pour un fait qui lui est purement personnel, ait droit d'appeler au concile général, et qu'on puisse mettre en mouvement toute l'Eglise pour une affaire absolument particulière?

Je ferai même sur ce point une réflexion. En supposant même que la cause jugée par Melchiade ne fût qu'un procès particulier, il résulterait toujours que, selon

---

non obesse bonis, nec eos suis maculare peccatis. Hoc itaque egerunt ut nec causa causæ præjudicaret, nec persona personæ. Quod ab adversariis, dum aliud ageretur voce apertissima confirmatum est. (S. Augustinus *breviculus collationis dies* III, *cap.* II *et* 16.)

Hoc enim agebamus omnibus viribus, hoc instabamus, ut Cæciliani causa atque persona, qualisemmque ille fuerit, ad causam et personam ecclesiæ, quam Deus suis sanctis testimoniis roboravit non pertinere offenderetur. (*Idem liber. ad donatista post collat.*)

(1) Natalis Alexander hist. eccles. sec. IV, dissert. 6.

saint Augustin, le concile général, sur ces sortes d'affaires, a une autorité supérieure à celle du pape prononçant avec la plus grande solennité, puisque c'est lui qui les juge en dernier ressort. Les ultramontains voudraient-ils admettre cette conséquence ?

A l'époque de la conférence de Carthage, toute la cause des donatistes ne dépendait plus, comme au temps de Melchiade, du seul fait de Cécilien. Il leur était arrivé ce qui arrive toujours à ceux qui se séparent de la communion catholique. Au vice de leur schisme ils avaient ajouté des erreurs doctrinales; par exemple, celle de la nullité du baptême des hérétiques; celle que les pécheurs ne sont plus membres de l'Eglise. Dans la conférence de Carthage on discutait successivement les divers points controversés. Dans l'endroit que cite Orsi, le point qui était alors agité consistait à savoir si l'Eglise est composée des bons et des méchants. Les donatistes, qui voulaient la réduire aux seuls bons, prétendaient que Cécilien ayant été un mauvais homme, n'était pas membre de l'Eglise. Ils voulaient embarrasser la question doctrinale des reproches qu'ils faisaient à la personne de Cécilien; saint Augustin et les catholiques soutenaient qu'il ne fallait pas confondre le point de dogme avec le point de fait; la cause de l'Eglise, qui consiste à savoir de qui elle est composée, avec celle du personnel de Cécilien. Ils disaient que quelque homme qu'eût été Cécilien, qu'eût-il été coupable de tous les crimes qu'on lui imputait, il n'en était pas moins nécessaire de discuter actuellement la question doctrinale de la composition de l'Eglise. Ils ne convenaient point par là de la vérité des reproches intentés à Cécilien : ils en faisaient abstraction. Ils voulaient qu'on ne mêlât pas ensemble et qu'on n'enchevêtrât pas deux questions d'ordres différents.

Ce que cite Orsi du père Alexandre, ne prouve nullement sa proposition, que la cause de Cécilien était une simple cause de fait. On n'obligeait point les catholiques et ceux qui le devenaient, à croire l'innocence person-

nelle de Cécilien ; mais on exigeait qu'ils crussent la légitimité de son ordination. Les donatistes confondaient ces deux choses, et Orsi les confond comme eux.

CHAPITRE V.

LE PREMIER CONCILE GÉNÉRAL DE NICÉE.

I. Entre les objets définitivement statués par ce concile, il y en eut deux qui avaient été précédemment décidés par les papes. 1° La question sur le jour de la pâque chrétienne que le pape Victor avait jugée, en menaçant d'excommunication, et peut-être même en excommuniant ceux qui ne se conformeraient pas à son jugement. 2° Celle de la validité du baptême des hérétiques, sur laquelle le pape Etienne avait prononcé un décret revêtu de toute l'autorité pontificale. Si ces deux décisions des pontifes romains avaient eu l'autorité suprême et irréformable, quelle raison y aurait-il eu pour que le concile en rendît de nouvelles ? Si l'autorité du concile est inférieure à celle du pape, c'eût été une entreprise, non-seulement téméraire, mais ridicule de prétendre ajouter à la plus grande et plus puissante décision, une décision moins grave et moins respectée. Jamais juge inférieur n'imagina de confirmer, de son autorite, l'arrêt de son supérieur. C'est, au contraire, le supérieur qui confirme ou infirme la sentence de son inférieur ; et nous voyons, en effet, que les deux décrets de Victor et d'Etienne, n'eurent force de loi souveraine et irrésistible, que quand ils eurent été ratifiés par le jugement en dernier ressort du concile œcuménique.

A ce raisonnement péremptoire de Bossuet, Orsi ne répond rien.

II. L'objet principal du concile, était l'affaire de l'arianisme ; la condamnation de cette hérésie fut faite en

commun. Le texte du concile y est formel (1). Tous les historiens qui rapportent la décision du concile, en font consister la force et l'autorité, non dans le prononcé des légats du pape, mais dans le consentement, dans le concert de tous les pères.

Eusèbe dit que les choses qui avaient plu en commun, mises par écrit, ont été corroborées par la signature de tous. Il rapporte une lettre de l'empereur Constantin aux Eglises, portant, entre autres choses, que la décision n'aurait pas pu être ferme et stable, si tous les évêques, ou au moins la plus grande partie d'entre eux étant réunis, les points qui appartiennent à la sainte doctrine n'avaient pas été discutés, de manière qu'il ne restât plus lieu à aucune controverse (2).

Socrate rapporte une autre lettre du même prince à l'Eglise d'Alexandrie, portant que ce qui a paru vrai à trois cents évêques doit être réputé le jugement de Dieu, et que personne ne doit hésiter et différer de s'y soumettre (3).

Rufin dit que le jugement du concile épiscopal, porté

---

(1) Qui dicunt, erat quando non erat, etc... Hos tales anathematizat catholica et apostolica ecclesia. (*Conc. Nic. in symbolo fidei*)

(2) Porro ea quæ in communi placuerunt, scriptis mandata, et singulorum subscriptione roborata sunt. (Eusebius *de vita Constantini*, *lib.* 3, *cap.* 14.)

Quoniam fieri non poterat ut ea res firme et stabiliter constitueretur, nisi omnibus episcopis, vel certe plurimis eorum in unum congregatis, singula quæ ad sacratissimam religionem pertinent disceptata prius fuissent. Ob hanc causam, cunctis, quam fieri potuit plurimis, sacerdotibus, me quoque, tanquam uno ex vobis præsente (neque enim negaverim id quo maxime exulto, conservum me vestrum esse) cuncta competenti examine eo usque discussa sunt, donec inspectori omnium Deo accepta sententia ad unitatis consentum proferatur in lucem : ita ut nullus discussioni, nullus controversiæ de fide locus amplius relinqueretur. (*Ibid.*, *cap.* 4. *Epist. Constantini ad ecclesias.*)

(3) Quod trecentis episcopis visum est, non est aliud putandum quam Dei sententia... Qua propter nemo vestrum hæsitet, nemo moram interponat. (Socrates *hist. eccl. lib.* 1, *cap.* 9, *epist. Constantini ad eccles. Alex.*)

à l'empereur, est adopté par ce prince comme rendu par Dieu; et quiconque oserait s'y opposer, sera puni par l'exil, comme contredisant les préceptes divins (1).

Sulpice Sévère raconte que le concile de trois cent dix-huit évêques de tout l'univers étant assemblé, à Nicée, la foi est établie, l'hérésie condamnée; l'empereur adopte le décret épiscopal, et les ariens n'osent rien contre la pure foi (2).

Il est clair que la doctrine des ces célèbres écrivains, et celle de tout leur siècle, était que l'autorité irréfragable des décrets conciliaires réside non dans la seule décision du pape, mais dans la réunion des évêques.

III. A ces autorités, et à beaucoup d'autres qu'il serait possible de rapporter, Orsi entreprend de répondre dans deux articles de son ouvrage.

Dans le premier, il dit qu'avant le concile de Nicée, saint Alexandre d'Alexandrie, et les pères du concile, tenaient, comme dogme irrétractable, la consubstantialité du Verbe; et que cependant, pour écraser l'audace impie des hérétiques, ils permirent que la question fût examinée et traitée de nouveau, et que même les ariens fussent admis à défendre leur doctrine.

Tout est confusion de notions dans ces assertions. Il s'agit de savoir d'où le décret contre les ariens tire sa force; et Orsi parle de l'examen et de la discussion qui ont précédé le décret.

Il est vrai que les évêques examinèrent et discutèrent entre eux la question. Tel est l'usage de tous les conci-

---

(1) Refertur ad Constantinum sacerdotalis concilii sententia. Ille tanquam a Deo prolatam veneratur; ut si quis tentasset obniti, velut contra divina statua venientem, in exilium se protestatur acturum. (Rufinus *hist. eccles. lib.* 1, *cap.* 5.)

(2) Synodus apud Nicæam toto orbe contrahitur, trecentis et viginti duo episcopis congregatis. Fides plena conscribitur: hæresis arriana damnatur. Imperator decretum episcopale amplectitur. Ariani nihil contra sanam fidem retractare ausi, se quoque tanquam acquiescentes, nec aliud sententiis ecclesiæ misquerunt. (Sculptius Severus *hist. sacra*, *lib.* 11.)

les, quoique éclairés du Saint-Esprit, d'employer les moyens humains, soit pour établir le fond du dogme, soit pour régler la forme de la définition et en peser les expressions.

Il est vrai aussi qu'il fut permis aux ariens d'exposer leur doctrine. On espérait les convaincre dans cette dispute. Il était bon aussi qu'ils ne pussent pas dire qu'on les avait condamnés sans les entendre. Mais je le répète, qu'ont de commun toutes ces discussions antérieures au décret avec notre question? d'où le décret tire-t-il son autorité?

Une autre confusion est celle qu'Orsi fait ici, et dans plusieurs autres endroits de son ouvrage, entre le dogme en lui-même et le décret sur le dogme. Sans doute, avant le concile de Nicée, la consubstantialité du Verbe était un dogme certain. Tous les pères du concile en étaient persuadés. Mais il était necessaire que ce dogme fut constaté pas l'autorité infaillible et par un décret irrétractable. Cela était nécessaire pour confondre absolument les hérétiques, chasser de l'Eglise les opiniâtres, ramener ceux qui avaient été séduits, et confirmer dans la foi les fidèles. Mais, je le demande encore, résout-on la question de savoir si c'est du pape ou du consentement commun que la définition de la consubstantialité tire son autorité, en disant que la consubstantialité était crue avant la définition?

Dans son second article, Orsi dit: 1° que les décrets de Nicée furent faits du consentement des légats du pape; et effectivement, il paraît qu'ils furent de l'avis commun. Il dit: 2° que ce consentement des légats fut suffisant pour rendre, sans autre confirmation du souverain pontife, les définitions du concile immuables et irréformables. Cette assertion d'abord met en principe ce qui est en question; ensuite est gratuite et n'est fondée sur aucune raison; enfin, est contraire aux autorités rapportées ci-dessus, qui attribuent l'immuable irréformabilité des décrets à l'autorité des évêques réunis. Orsi dit: 3° que le pape avait donné à ses légats des instruc-

tions, lesquelles furent la loi du concile. Il est douteux, mais possible, que le pape ait donné des instructions à ses légats, mais il est faux qu'elles aient été la loi du concile.

CHAPITRE VI.

CHUTE DE LIBÈRE.

I. Tout le monde convient que le pape Libère commit une faute grave en signant une formule de foi que les ariens lui avaient présentée. Mais, par cette signature, se rendit-il coupable d'hérésie? Voilà l'état de la question. On dispute d'abord sur celle des formules dressées à Sirmium, que souscrivit ce pontife. Sur ce point, les auteurs sont partagés; et il y a des raisons pour l'une comme pour l'autre opinion. Des trois formules dressées à Sirmium, la première paraissait moins criminelle que les deux autres. Elle était susceptible d'un sens catholique, et d'un sens arien. Dans la seconde et la troisième, le venin de l'arianisme était absolument à découvert. Je n'ai pas besoin d'examiner laquelle des trois formules il a souscrite. Admettons qu'il n'ait pas signé celles qui étaient patemment et incontestablement hérétiques. Mais il est universellement reconnu que la première était captieuse, ambiguë et susceptible du sens arien comme du sens catholique. Or, je dis que dans l'hypothèse même qu'il n'ait apposé sa signature qu'à cette première formule, il a été véritablement hérétique.

En adoptant une formule de foi ambiguë, on peut être catholique ou hérétique; cela dépend du sens qu'on attache aux expressions dans lesquelles elle est conçue. Il s'agit donc de savoir si Libère a cru et voulu souscrire dans le sens catholique, ou selon le sens hérétique.

II. J'observe d'abord qu'il n'a pas pu ignorer le vice de la formule qu'on lui présentait. On ne peut pas sup-

poser une aussi profonde ignorance dans le chef de l'Eglise, sur l'affaire qui occupait alors principalement toute la chrétienté. On peut d'autant moins l'imaginer de Libère, qu'il avait résisté longtemps, qu'il était en exil depuis deux ans, quand Démophile obtint de lui cette fausse signature.

III. Pour juger en quel sens Libère a signé la formule de Sirmium, il ne faut pas séparer l'acte de cette signature de sa conduite subséquente. Ce qu'il a écrit et fait postérieurement à la souscription, montre ce qu'il a pensé en souscrivant. Sa signature, et tout ce qui l'a suivie pendant sept mois jusqu'à sa rétractation, font un ensemble, un seul corps de délit. La signature a été le principe de la conduite : la conduite, la conséquence de la signature.

Nous avons, dans l'intervalle qui s'écoula entre la signature de Libère et sa rétractation, quatre lettres de lui. Dans la première, écrite immédiatement après sa faute, aux orientaux, c'est-à-dire aux ariens qui étaient dans l'Orient, il s'exprime ainsi : « Je ne défends point « Athanase ; mais, parce que Jules, mon prédécesseur » d'heureuse mémoire, l'avait reçu, je craignais d'être « jugé prévaricateur par quelques personnes. Mais lors- « qu'il a plu à Dieu que je connusse que vous l'aviez « justement condamné, j'ai promptement donné mon « consentement aux jugements que vous avez portés sur « lui, c'est-à-dire à sa condamnation ; et j'ai chargé « notre frère Fortunatien de le porter à notre empereur « Constance. Ainsi, ayant séquestré Athanase, sur qui « les statuts de vous tous doivent être reçus par moi et « par le siége apostolique, je déclare que je suis en paix « et dans l'unité avec vous, et avec tous les évêques « orientaux dans toutes les provinces. Et pour que vous « sachiez certainement que je professe par cette lettre « la vraie foi, c'est mon maître, et notre frère commun « Démophile qui par sa bienveillance, a daigné m'ex- « poser la foi véritable et catholique qui, à Sirmium, « a été traitée, expliquée et reçue par tous nos frères

« et co-évêques ; je l'ai volontairement reçue, sans la « contredire en quoi que ce soit (1). » Les trois autres lettres de Libère, sont absolument dans le même sens. Dans celle à Vitace et Valens, il se dit uni de communion avec eux et avec Auxence, le chef des ariens dans l'Italie.

D'après cette lettre, confirmée par trois autres, il est imposible de se refuser à l'évidence, que c'est dans le sens hétérodoxe que Libère a souscrit la formule de Sirmium, que je suppose toujours être celle qui n'était qu'équivoque ; une seule de ses expressions suffirait pour le prouver : leur réunion lève tout doute. D'abord il condamne et sépare de sa communion, saint Athanase, le défenseur zélé de la foi catholique. Il le condamne en acquieçant au jugement juste, dit-il, prononcé contre lui par les ariens. Après cela, il se déclare uni de foi et de communion avec les ariens. Enfin, il les assure que la foi expliquée et reçue à Sirmium, que Démophile, fongueux arien, lui a fait connaître, est la foi véritable et catholique qu'il adopte volontairement. Pouvait-il ignorer quelle était cette foi de Sirmium ? Qu'est-ce qui constitue un hérétique ? C'est d'adopter la doctrine de ceux qui le sont ; de s'unir de communion avec eux, de

---

(1) Ego Athanasium non defendo. Sed quia susceperat illum beatæ memoriæ Julius episcopus decessor meus, verebar ne forte ab aliquo prævaricator judicarer. At ubi cognovi, quando Deo placuit, juste vos illum condemnasse, mox consensum meum commodavi sententiis vestris ; ad hæcque super nomine ejus, id est de damnatione ipsius per fratrem nostrum Fortunatianum dedi perferendas ad imperatorem nostrum Constantium. Itaque amoto Athanasio, super quo statuta omnium vestrum a me cum sede apostolica suscipienda sunt, dico me cum omnibus vobis, et cum universis episcopis orientalibus, seu per universas provincias, pacem et unitatem habere. Nam ut verius sciatis me veram fidem per hanc epistolam proloqui, Dominus meus, et frater communis Demophilus, qui dignatus est pro sua benevolentia fidem veram et catholicam exponere, quæ Sirmii ab universis fratribus et coepiscopis nostris tractata, expolita et suscepta est, hanc ego libenti animo suscepi, in nullo contradice s. (Liberii *papæ epist.* VII, *ad orientales.*)

se séparer de l'union avec les catholiques. Libère a fait tout cela. Il a donc été complètement et évidemment hérétique.

IV. Après sa signature et ses lettres, Libère revint à Rome. Une partie de son clergé, entre autres saint Damase, qui, depuis, fut son successeur, se sépara de sa communion. Une autre portion lui resta unie et le suivit dans sa défection. Sa rentrée fut suivie d'une violente persécution dans laquelle plusieurs prêtres et autres clercs furent mis à mort.

V. A la preuve de l'hérésie de Libère, tirée de ses écrits, je joindrai le témoignage le plus irrécusable, c'est celui de saint Hilaire qui, à cette époque, était dans l'Occident, ce que, dans l'Orient, était saint Athanase, et qui, ayant eu la plus grande part dans l'affaire de l'arianisme, a parfaitement connu tout ce qu'avait fait le pape Libère. Ce saint docteur répète jusqu'a trois fois anathème à Libère (1).

Deux autres autorités moins importantes, à la vérité, parce qu'elles ne sont pas contemporaines, montrent quelle était l'opinion générale dans l'Eglise, sur la chute de Libère, avant le temps où la prétention de l'infaillibilité fut entrée dans la cour de Rome et eût engagé à excuser ce pontife du crime d'hérésie.

Au neuvième siècle, Adam de Vienne, dans son martyrologe au sujet de saint Eusèbe, dit que ce saint prêtre, parce qu'il avait constamment défendu la foi chrétienne et déploré le consentement donné par le pape Libère à l'hérésie arienne, fut mis en prison par l'empereur Constance, qui était arien (2).

---

(1) Anathema tibi a me dictum, Liberi, et sociis tuis, iterum tibi anathema et tertio, prævaricator Liberi. (S. Hilarius *Liber fragmentorum.*)

(2) Beatus Eusebius præsbyter, cum præsente Constantino fidem catholicam constantiss me defensaret, et Liberium papam doleret arianæ perfidiæ consensisse, ab irato Constantio imperatore ariano, includitur in quodam cubiculo domus suæ habente in longitudine pedes

Au dixième siècle, Auxilius s'exprimait ainsi : « O « douleur ! qui ignore que Libère a souscrit l'hérésie « arienne, et que, par sa transgression, d'énormes « crimes ont été commis (1). »

Si on trouve que ces autorités ne sont pas suffisantes, qu'on nous cite donc d'autres auteurs des premiers siècles qui lavent Libère de la tache d'hérésie.

Il reste à examiner par quelles raisons on entreprend, non pas de justifier entièrement Libère, mais de le purger de l'accusation d'avoir été hérétique, ou au moins de l'avoir été comme pape.

VI. Libère, dit-on, ne signa pas librement, il fut forcé par la violence de la persécution ; mais : 1° est-ce là une excuse pour un chrétien, et surtout pour un pape ? Que ce soit de bon gré ou par crainte qu'on professe l'idolâtrie ou l'hérésie, on n'en est pas moins idolâtre ou hérétique. 2° Ceux qui font ce raisonnement voudraient-ils soutenir qu'en promettant au pape l'infaillibilité, Jésus-Christ a excepté les cas où il aurait peur ? 3° Quand la crainte justifierait d'hérésie la signature de Libère à la formule de Sirmium, le justifierait-elle encore de ce qu'il a fait étant rentré dans Rome, de ses quatre lettres, de sa persécution contre le clergé catholique ?

VII. Libère, dit-on encore, conserva dans son cœur la vraie foi. Cela peut être ; mais les malheureux que la crainte ou la violence des tourments engageait à renier leur foi et à sacrifier aux idoles, se rendaient idolâtres, quoiqu'il le fissent contre leurs lumières et le sentiment de leur conscience. Dans les diverses hérésies qui se sont élevées, ceux qui y ont adhéré par adulation pour les souverains, par crainte, par ambition, quoiqu'ils fussent

---

quatnor. (Ado Viennensis *in Martyrologio ad diem* 19, *kal. septembris.*)

(1) Quis nesciat quod Liberius, prob dolor ! arianæ hæresi subscripserit, et per ejus transgressionem nefandissima scelera sunt commissa. (Auxilius *de ordinationibus Formasi*, *cap.* 25.)

intimement convaincus de la vérité de la foi catholique, n'en devenaient pas moins hérétiques. Croit-on que la promesse d'infaillibilité à saint Pierre, qu'on attribue à Jésus-Christ, porte simplement que les successeurs de cet apôtre conserveront toujours la foi dans leur cœur, mais qu'ils pourront la renier extérieurement ?

VIII. Il y a, ajoute-t-on, beaucoup de différence entre taire la vérité et la nier. Je réponds d'abord que cela n'est pas vrai dans les circonstances où on est obligé de soutenir la vérité, et pour les personnes qui y sont tenues. Je réponds ensuite que Libère ne s'est pas contenté de taire la vérité, qu'il l'a formellement combattue, ses lettres en donnent la preuve.

IX. On prétend que saint Hilaire a approuvé la formule de Sirmium. En supposant cette approbation à la première formule, il en résultera que, selon saint Hilaire, ce n'est pas celle-là qu'a signée Libère, puisque ce saint docteur lui dit anathème. Les ultramontains veulent-ils admettre cette consequence ? Peut-on, d'ailleurs, croire que saint Hilaire ait approuvé une formule qu'on reconnaissait avoir été captieuse ? Saint Hilaire a pu y donner une approbation en ce sens, qu'on ne devait pas inquiéter ceux qui avaient souscrit dans le bon sens, et croyant la formule catholique ; peut-être aussi a-t-il cru devoir user de cette indulgence pour ramener à la vraie foi quelques-uns de ceux qui avaient souscrit. Mais enfin, saint Hilaire a-t-il approuvé ce qui, dans Libère, est plus coupable encore que sa signature : ses lettres aux ariens, son union de foi et de communion avec eux, l'excommunication de saint Athanase, la persécution du clergé catholique ?

X. Enfin, la grande raison que donnent les défenseurs de l'infaillibilité du pape, pour soutenir leur système contre le raisonnement tiré de la chute de Libère, est que ce pontife, quand il aurait signé formellement l'erreur arienne, n'aurait pas parlé *ex cathedra*. C'est aussi la réponse à laquelle s'attache principalement Orsi. Une première condition, dit-il, pour que le pape parle

ex cathedra, est qu'il soit libre : Libère ne l'était pas. Une seconde est que le pape propose à toute l'Eglise une doctrine à croire : Libère, en signant, dans le lieu de son exil, une formule quelconque, n'enseignait rien, ne proposait rien à personne. La troisième est que le pape ne décide qu'après avoir consulté, soit des évêques, soit son clergé, et spécialement les personnages les plus doctes : quelle consultation a faite Libère ? il n'en paraît aucune trace. Sa chute, quelle qu'elle ait été, a donc été personnelle, et celle d'un homme privé. Ce n'est point de l'autorité pontificale, et *ex cathedra*, qu'il a adhéré à l'erreur.

J'ai examiné ailleurs cette distinction inventée dans les derniers siècles, pour soutenir le système ultramontain, entre le pape infaillible, quand il parle *ex cathedra*, et le pape sujet à erreur, quand ce n'est pas *ex cathedra* qu'il parle (1). Je n'ai pas à y revenir. Ce que je dois prouver, c'est que ce n'est pas comme homme privé, mais comme pape, et en usant de toute son autorité pontificale que Libère a erré.

J'observe d'abord, sur l'acte même de sa signature, que ce n'était pas à l'individu nommé Libère, qu'on la demandait ; il savait très-bien que c'était pour se prévaloir de l'autorité du chef de l'Eglise qu'on la désirait. Il a donné ce qu'on lui demandait, au titre auquel on le demandait. Dès qu'on demandait cette signature au pape comme pape, c'est le pape comme pape qui l'a donnée.

Mais laissant à part cette considération, quoique assez importante, je dis que cette excuse pèche en ce qu'elle fait consister toute la faute de Libère dans sa seule signature, et qu'ont met à l'écart ce qui la rend et plus grave et plus solennelle. Cette signature n'est pas toute sa chute ; elle n'est que le commencement de sa chute :

---

(1) Voyez ci-dessus, première partie, chapitre 4.

ce n'est pas par un seul acte, c'est par une suite d'actes qu'il s'est manifestement déclaré hérétique.

Il n'a pas été libre. Passons encore cette excuse qui est détestable, même pour le temps où il était en exil; mais ce qu'il a fait, étant de retour à Rome, était-il encore l'effet de la violence?

Il n'a pas enseigné l'Eglise universelle. Mais déclarer quelle est la vraie foi qui doit être reçue, et par le chef de l'Eglise, et par le siége apostolique, est évidemment un enseignement; et c'est donner cet enseignement à l'Eglise, que de l'adresser à tous les évêques orientaux, sachant qu'il sera publié, et le voulant.

Libère n'a fait aucune consultation. D'où le sait-on? Si une partie de son clergé s'était séparée de lui, une autre portion était restée unie à lui. D'ailleurs, on ne voit pas plus de vestiges de consultations dans une multitude de lettres pontificales, que les ultramontains regardent comme irréfragables décisions.

XI. Il résulte évidemment de tout cela, que Libère est véritablement tombé dans l'hérésie, et cela par des actes pontificaux. Sa chute a été courte, mais elle a été forte et solennelle. Elle a été courte, et, en cela, elle a été l'accomplissement de l'oracle prononcé par le divin Sauveur, sur saint Pierre et sur ses successeurs, lorsque, lui promettant l'indéfectibilité de foi, il a ajouté qu'un jour, s'étant converti, il confirmerait ses frères. Ainsi, Libère, à l'exemple du premier et du plus saint de ses prédécesseurs, après avoir, comme lui, renié Jésus-Christ, comme lui s'est converti, comme lui a confirmé dans la foi les fidèles, et par sa glorieuse rétractation, et par tout ce qu'il a fait depuis, spécialement dans l'affaire du concile de Rimini.

CHAPITRE VII.

LE CONCILE DE RIMINI.

I. Orsi et les autres ultramontains argumentent du concile de Rimini, rejeté par toute l'Eglise. D'abord, ils demandent comment nous pouvons, de la signature de Libère, à une formule captieuse, conclure que le pape n'est pas infaillible, tandis qu'un concile composé de quatre cents évêques, a souscrit une formule semblable, et que, malgré cela, nous soutenons l'infaillibilité des conciles généraux. Ils disent de plus que la supériorité du pape sur les conciles éclata dans cette affaire, puisque ce fut le pape Libère qui rejeta le concile de Rimini; et cela, par la raison que le pontife romain n'y avait pas été appelé. A l'appui de cette assertion, Orsi cite une lettre du pape saint Damase, successeur immédiat de Libère (1).

II. Il n'est assurément pas difficile de répondre à ces raisonnements.

1° Ce n'est que le concile œcuménique que nous regardons comme infaillible et comme supérieur au pape. Or, le concile de Rimini évidemment ne l'était pas. Il n'était composé que d'occidentaux. Il s'en tenait en

(1) Neque enim præjudicium aliquod nasci potuit ex numero eorum qui apud ariminum convenerunt : cum constet, neque romanum episcopum, cujus ante omnes fuit expetenda sententia; neque Vincentium qui tot annos sacerdotium inlibate servaret, neque alios hujus modi consensum aliquem commodasse : maxime dum, sicut prædiximus, isti ipsi qui per conventionem declinasse videbantur, ipsi denuo, utentes meliore consilio, hæc sibi displicere testati sunt. (*Epist. S. Damasi in collect. Holst.*)

même temps un autre à Séleucie, composé des évêques de l'Orient : ce n'est pas le nombre des membres dont il est composé qui constitue l'œcuménicité d'un concile. Une autre cause qui aurait empêché ce concile d'être œcuménique, quand il aurait réuni toutes les parties de l'Eglise, est que le pape n'y assistait pas et ne le présidait pas, soit par lui-même, soit par ses légats. Nous professons qu'il n'y a point, sauf les cas du schisme, de concile œcuménique et infaillible, qu'avec le pape et sous sa présidence. Il n'est peut-être pas utile d'observer que, dans la lettre citée par Orsi, saint Damase donne pour motif de nullité le défaut, non-seulement de son consentement, mais de celui de l'évêque Vincent et de plusieurs autres. J'ajoute enfin, que le concile de Rimini renfermait dans ses actes et dans la manière dont les affaires y avaient été traitées, beaucoup de nullité, et les ultramontains en conviennent.

Il est étonnant qu'on institue une comparaison entre l'erreur de Libère et celle où furent entraînés les évêques à Rimini. Il n'y a entre eux qu'une chose commune, c'est que tous ont signé une formule captieuse, s'il est vrai, cependant, que Libère n'ait signé que celle qui l'était ; mais une différence essentielle est que Libère, signant la formule équivoque dans le sens hétérodoxe, ainsi que le prouve sa conduite subséquente, se rendit par-là hérétique ; au lieu que les évêques de Rimini signèrent dans le sens orthodoxe, et par conséquent restèrent catholiques. La preuve de cette vérité est la conduite qu'ils tinrent aussitôt qu'ils découvrirent la fraude qui les avait surpris. Ils condamnèrent eux-mêmes leur signature, se plaignirent d'avoir été trompés, déplorèrent l'illusion où ils s'étaient laissés entraîner. Ce fait est constant par la lettre même de saint Damase, que cite Orsi, par le rapport de tous les auteurs contemporains, et il est reconnu par les ultramontains eux-mêmes. Il n'y a aucune apparence de parité entre Libère expliquant par sa conduite sa signature dans le sens héré-

tique, et les évêques du concile expliquant la leur dans le sens catholique, par leurs déclarations publiques et par leurs regrets.

CHAPITRE VIII.

LE SECOND CONCILE GÉNÉRAL.

I. L'OBJET principal de ce concile fut la condamnation de l'hérésie macédonienne, qui niait la divinité du Saint-Esprit. Dans le commencement de la controverse sur ce sujet, les Macédoniens députèrent trois évêques d'entre eux au pape Libère, comme au chef de la communion ecclésiastique, et firent sur le Saint-Esprit une profession de foi orthodoxe, d'après laquelle ce pontife leur donna des lettres de communion. Il les présentèrent au concile de Thyane, qui les reçut comme catholiques. Mais la dispute ne tarda pas à se ranimer. Orsi rapporte un passage de Sozomènes, racontant ce qui se passa dans cette occasion. D'après ce récit, la controverse et l'esprit de contention croissant de jour en jour, l'évêque de Rome qui en fut informé, écrivit aux Eglises orientales pour qu'elles crussent, de même que les évêques et les prêtres de l'Occident, la Trinité consubstantielle et égale en gloire. Cela fait, et la controverse étant terminée par le jugement de l'Eglise romaine, tous se tinrent en repos, et il paraissait que la question avait pris fin (1).

(1) Quæ controversia cum contendendi studio, uti credibile est, in dies magis magisque cresceret, episcopus romanus de ea certior factus, scripsit ad ecclesias orientis litteras, ut una cum sacerdotibus et episcopis occidentis, Trinitatem consubstantialem esse, et gloria æqualem existimarent. Quo facto, ut pote controversia judicio romanæ ecclesiæ terminata, singuli quieverunt : et ea quæstio finem tandem accepisse videbatur. (Sozomenes *hist. eccles. lib.* 6, *cap.* 21, *al.* 22.)

II. Il paraissait, reprend Bossuet, j'en conviens ; mais le repos ne fut pas de longue durée ; et les choses s'aigrirent à un tel point, qu'il fallut un concile général et l'autorité de l'Eglise assemblée.

Observons d'abord, contre une prétention d'Orsi, que le concile de Constantinople ne pouvait pas être assemblé uniquement pour donner un conseil au pape. Un concile tenu dans un pays aussi éloigné n'était pas à portée de consulter le pontife romain. De plus, il eût été ridicule de lui donner conseil sur une question qu'il avait déjà décidée.

Si cette décision pontificale avait été regardée par le concile comme rendue avec infaillibilité, il n'aurait pas imaginé d'en rendre une nouvelle. Il aurait dû rappeler le décret du pontife, y adhérer, ou plutôt s'y soumettre. Au lieu de cela, il a fait une décision dogmatique pour terminer la question. Il ne la croyait donc pas terminée définitivement et irréformablement.

Il y a plus. Le concile a décidé, en propres termes, que c'est le consentement commun qui rend la foi stable ; et il l'a déclaré dans une lettre écrite au pape Damase lui-même, et aux autres évêques assemblés à Rome. Après avoir dit que les choses ont été statuées par eux légitimement et selon les canons, les pères du concile de Constantinople conjurent le pape et les évêques de les en féliciter dans le lien mutuel d'une spirituelle charité. Car, ajoutent-ils peu après, la foi étant de cette manière rendue stable par le consentement commun, et la charité de Jésus-Christ étant confirmée en nous, nous cesserons désormais de dire, ce qui est condamné par les apôtres : Je suis à Paul, moi à Apollo, moi à Céphas (1).

---

(1) Quibus rebus tanquam legitime, et secundum ecclesiæ canones a nobis constitutis, obsecramus vestram reverentiam ut congratulentur, spirituali charitate nos mutuo devinciente, at timore Domini, omnem humanam affectionem reprimente ; ecclesiarumque ædificationem amori illi et benevolentiæ quæ singuli singulos complectantur

Il faut maintenant examiner ce que répond Orsi.

III. Sur le récit de Sozomènes, on doit avoir moins d'égard à ce que dit cet auteur, que la question parut finie par le jugement du pape, qu'à ce qu'il avait dit immédiatement auparavant que, parce que la controverse avait été terminée par le jugement du pape, tous se tinrent en paix. En considérant la chose attentivement, on peut concilier ces deux choses ; que la décision du pape ait été péremptoire, et que cependant la paix qu'il avait établie n'ait pas été permanente. Les Macédoniens avaient commencé par reconnaître l'autorité suprême du pontife romain, d'abord en lui envoyant des députés avec une profession de foi orthodoxe, ensuite en se soumettant au jugement dogmatique qu'il avait prononcé. Si, après cela, les Macédoniens sont revenus à leurs erreurs, ou ont cessé de feindre de les avoir quittées, cela n'empêche pas que le jugement du pape n'eût terminé la question, et que son autorité infaillible n'eût été reconnue.

Un vice commun à beaucoup de raisonements des ultramontains, est qu'aussitôt qu'ils voient une autorité reconnue dans le pape, ils concluent qu'on lui a reconnue une autorité infaillible. Nul doute que le pontife romain ait eu droit de condamner les Macédoniens ; nul doute que les Macédoniens, se soumettant à la décision pontificale, une autre décision n'eût pas été nécessaire. Mais la validité, l'efficacité d'une décision, résultante de la soumission de ceux qu'elle concerne, ne prouve nullement l'infaillibilité de cette décision. Tout évêque a droit de condamner une erreur qui se produit dans son diocèse. Si l'errant se soumet, dira-t-on que

---

longe anteponente. Nam fide ad hunc modum communi consensu stabilita, et charitate Christi in nobis confirmata, desinemus dicere id quod ab apostolis condemnatum est : Ego quidem sum Pauli, ego Apollo, ego vero Cephæ. (*Epist. concilii Constantinop.* I, *ad Damasum et alios Romæ congregatos.*)

c'est avec infaillibilité que l'évêque a condamné sa doctrine ? Dans l'espèce dont il s'agit, les Macédoniens, après avoir d'abord ou reconnu ou feint de reconnaître l'autorité de la décision pontificale, revinrent à leur erreur. Il fallut alors une condamnation ultérieure faite par *le consentement commun*, laquelle termina définitivement l'affaire. Or, une autorité s'exerçant postérieurement est évidemment une autorité supérieure. Tel est le raisonement de Bossuet, auquel Orsi ne répond pas.

IV. Selon les gallicans, dit encore Orsi, le jugement du pape devient irréformable quand le consentement de toutes les Eglises s'y joint. Or, dans l'affaire des Macédoniens, toutes les Eglises s'étaient élevées, de même que le pape, contre l'erreur. Orsi cite beaucoup de conciles et d'évêques qui, dans divers pays, avaient condamné cette hérésie.

En admettant tout ce raisonement, il n'en résulterait rien contre notre doctrine. Ce serait toujours le consentement commun, et non la seule décision du pape, qui aurait rendu irréformable la condamnation de l'erreur macédonienne. Mais, dans le fait, de ce que, dans plusieurs pays, des évêques, et même des conciles, ont pensé comme le pape, ce n'a été ni une adhésion au jugement pontifical, ni une adhésion universelle, ni au moins en admettant l'hypothèse la plus favorable à l'assertion d'Orsi, une adhésion dont l'universalité fût certaine et reconnue.

V. Orsi ajoute que ce ne fut pas pour traiter de nouveau la cause des Macédoniens que fut assemblé le concile de Constantinople, mais pour confirmer la foi de Nicée, et pour donner un évêque catholique au siége de Constantinople.

Il est vrai que le premier concile de Constantinople s'est occupé d'autres objets ; mais il n'est pas moins certain qu'il a anathématisé l'hérésie de Macédonius, et qu'il l'a anathématisée de sa pleine autorité. C'est même en définissant la consubstantialité de la sainte Trinité,

qu'il a confirmé la foi de Nicée. Il est certain enfin que c'est à ce jugement du concile que tous les fidèles de l'Eglise ont attribué la proscription péremptoire, définitive, finale, de l'hérésie macédonienne.

CHAPITRE IX.

AFFAIRE D'APIARIUS.

1. Le concile de Sardique, de l'an 347, révéré dans toute l'Eglise, au point qu'on le regardait comme l'appendice ou la suite du concile de Nicée, avait réglé, dans son troisième et son quatrième canon, ce qui concerne les appels des évêques condamnés par le concile de leur province, et avait statué qu'ils pourraient se pourvoir par-devant le pontife romain. Dans son dix-septième canon, il avait réglé sur les appels des prêtres et des diacres, que celui qui aurait été condamné par son évêque, aurait droit de porter sa cause devant les évêques voisins, c'est-à-dire, devant le concile provincial, pour qu'elle y fût examinée de nouveau et jugée définitivement (1). Le motif de cette différence était pour

(1) Osius episcopus dixit... Quod si al quis episcoporum judicatus fuerit in aliqua causa, et putet se bonam causam habere, ut iterum concilium convocetur. Si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his qui causam examinarunt Julio romano episcopo : et si judicaverit revocandum esse judicium, renovetur, et det judices. Si autem probaverit talem esse causam ut non refricentur quæ acta sunt, quæ decreverit confirmata erunt, si hoc omnibus placet synodus respondit : Placet.

Gaudentius episcopus dixit : Addendum, si placet, huic sententiæ quam plenam sanctitatis protulistis ut cum al quis episcopus depositus fuerit eorum episcoporum judicio qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma, alter episcopus in ejus cathedra, post appellationem ejus qui videtur esse de-

que tous les condamnés eussent une voix d'appel. Les clercs inférieurs, condamnés par leur évêque, avaient le concile de la province : il n'était pas besoin d'un autre juge en dernier ressort. Mais les évêques, condamnés par le concile, ne pouvaient pas avoir, dans la province, recours à une autorité supérieure. C'est pour cela qu'on leur accordait le droit d'appel par-devant le pape. Ces canons de Sardique sont la première loi positive connue sur cette matière. Je crois bien, et plusieurs monuments ecclésiastiques le prouvent, qu'avant le concile de Sardique, le recours au pape des évêques injustement condamnés, était connu et pratiqué. Il en est de ces canons comme de beaucoup d'autres lois qui se forment et se rédigent d'après des usages antérieurement observés, et des principes antérieurement reçus.

II. Environ soixante et dix ans après le concile de Sardique, c'est-à-dire, vers l'an 417, un prêtre africain nommé Apiarius, ayant été, pour ses crimes, excommunié et dégradé par Urbain, son évêque, interjeta appel au saint-siége. Saint Zozime, qui occupait alors la chaire de saint Pierre, rétablit Apiarius dans la communion et dans son grade ; et, pour faire exécuter son jugement, envoya, vers le concile d'Afrique, quatre légats munis d'instructions, dont l'une était d'excommunier l'évêque Urbain, ou même de le faire venir à Rome, s'il refusait de corriger ce que le pape avait jugé devoir être corrigé. L'Eglise d'Afrique, assemblée en concile,

---

positus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in judicio romani episcopi determinata. (*Conc. Sardicense*, *can.* 3 *et* 4.)

Osius episcopus dixit : Quod me adhuc movet, reticere non debeo. Si episcopus quis forte iracundus (quod esse non debet), cito et aspere commoveatur adversus presbyterum, sive diaconum suum, et exterminare eum de ecclesia voluerit, providendum est ne innocens damnetur, aut perdat communionem : et ideo habeat potestatem is qui abjectus est ut episcopos finitimos interpellet, et causa ejus audiatur, ac diligentius tractetur : quia non oportet negari audientiam roganti. Et ille episcopus qui, aut juste, aut injuste eum abjecit, patienter accipiat ut negotium discutiatur ; ut vel probetur sententia ejus a plurimis, vel emendetur. (*Ibid. can.* 17.)

sous la présidence d'Aurélius, discuta l'affaire contradictoirement avec les légats. Ceux-ci, au nom du pape, alléguaient l'autorité du concile de Nicée, qui, selon eux, attribuait au saint-siége l'appel de toutes les causes. Les pères d'Afrique ne trouvant pas, dans les exemplaires qu'ils avaient du concile de Nicée, le décret qu'on lui attribuait, écrivaient, tant au pape Boniface, qui avait succédé à Zozime, qu'aux évêques d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople, pour avoir des exemplaires authentiques des décrets de Nicée, déclarant qu'ils reconnaîtraient, sans difficulté, le droit réclamé par le pape, s'il se trouvait véritablement fondé sur les décisions d'une aussi grande et aussi sainte assemblée. Ils mandèrent au pape qu'en attendant les exemplaires des canons de Nicée, ils s'en tiendraient, relativement à l'appel soit des évêques, soit des prêtres, à ce qu'avait réglé le concile de Sardique.

L'envoi des décrets de Nicée tarda pendant plusieurs années. Mais enfin, en 424, l'Eglise d'Afrique les ayant reçus, s'assembla en concile et fit deux choses : une lettre au pape saint Célestin, successeur de saint Boniface, et un canon. Dans la lettre, les évêques africains distinguent les causes des évêques et celles des prêtres. Quant aux premiers, ils demandent au pape de ne pas recevoir les appels précipitamment ou indûment. Par rapport aux appels des prêtres et des clercs inférieurs, ils disent nettement au pape de les rejeter, parce qu'aucune définition des pères n'a dérogé en ce point aux maximes de l'Eglise d'Afrique, et que les canons de Nicée soumettent aux métropolitains les clercs inférieurs et même les évêques (1). Le canon de ce même concile

(1) Præfato itaque debito salutationis officio, impendio deprecamur ut deinceps ad aures vestras venientes non facilius admittatis, nec a nobis excommunicatos in communionem ultra velitis recipere. Quia hoc etiam Nicæno concilio definitum facile admittet venerabilitas tua. Nam etsi de inferioribus clericis vel laicis videtur ibi præcaveri, quanto magis hoc de episcopis voluit observari, ne in sua provincia communi

porte textuellement que quiconque voudra appeler outre-mer, ne sera reçu par personne à la communion (1).

Ces faits sont constants et reconnus des ultramontains comme des gallicans. Il ne s'agit que d'examiner les conséquences qui en résultent.

III. D'un côté, nous voyons trois saints papes successifs, réclamant le droit de recevoir les appels des prêtres, ne pas le fonder sur leur autorité suprême, mais invoquer l'autorité d'un concile général. Auraient-ils imaginé de s'autoriser des décrets d'un concile, s'ils s'étaient crus plus puissants que ce concile? On ne se sert pas d'arguments plus faibles, quand on croit pouvoir en employer de plus forts. On ne s'avise pas de s'appuyer seulement d'une autorité étrangère, quand on est persuadé qu'on en a soi-même une supérieure. Nous voyons, d'un autre côté, toute l'Eglise d'Afrique reconnaissant l'autorité des décrets de Nicée, et se déclarant prête à s'y soumettre s'ils étaient réels, résister à l'autorité du pape, qui prononçait du haut de la chaire de saint Pierre. Car il menaçait de l'excommunication l'évêque Urbain, s'il ne réformait pas celle qu'il avait lancée contre Apiarius. Cette grande Eglise était donc persuadée qu'il y a dans le concile général une puissance supérieure à celle du pontife romain. Ainsi, les papes d'une part, les évêques africains de l'autre, (et quels papes, et quels évêques!) étaient dans la persuasion que les canons d'un concile général étaient la vraie, la seule autorité qui pût décider la question de l'appel des prêtres.

---

nione suspensi a tua sanctitate, vel festinato, vel præpopere, vel indebite videantur communioni restitui. Presbyterorum vero, et sequentium clericorum improba refugia, sicut dignum est, repellat sanctitas tua. Quia, et nulla patrum definitione hoc ecclesiæ derogatum est Africanæ, et decreta Nicæna, sive inferioris gradus clericos, sive ipsos episcopos, suis metropolitanis apertissime commiserunt. (*Epist. concilii Africani an* 424 *ad Cœlestinum papam.*)

(1) Ad transmarina qui putaverit appellandum a nullo intra Africam in communione recipiatur. (*Conc. Carthag.* XVI, *sub Aurelio.*)

Ce qui suit continue de prouver la même vérité. Les évêques africains, pour s'assurer de la réalité ou de la fausseté des canons qu'on attribuait au concile de Nicée, écrivent de différents côtés pour en avoir des exemplaires authentiques ; et jusqu'à ce qu'ils soient arrivés, ils tiennent l'affaire en suspens ; le pape y consent. L'excommunication dont les légats étaient chargés, n'est pas prononcée ; et la chose, du consentement des deux parties, reste en souffrance pendant plusieurs années. Je le répéterai encore sur ce point : Si le pape eût cru son autorité suffisante pour trancher l'affaire, aurait-il acquiescé à un délai aussi contraire à la plénitude de sa juridiction ? Aurait-il souffert qu'on osât en suspendre ainsi l'exercice, et le faire dépendre d'une vérification inutile et injurieuse ? Les pères africains, de leur côté, se seraient-ils permis une information nécessairement lente, et qui aurait été superflue, s'ils avaient pensé que la volonté du pape, qui leur était bien clairement intimée, était un titre suffisant, et le titre principal pour obtenir leur soumission ?

Enfin, comment se termine la discussion ? Les canons qu'on attribuait au concile de Nicée, se trouvent n'être pas réels, et n'être autres que ceux du concile de Sardique, que, dans ce temps, on confondait souvent avec ceux de Nicée, et qui portaient formellement le contraire de ce que prétendait le pape. Sa prétention est rejetée par deux actes solennels : par une lettre synodale au pape, et par un canon très-formel. Or, à tout cela, les papes n'ont pas fait la moindre opposition ; et le canon de l'Eglise africaine a été observé depuis, constamment et sans difficulté.

Ainsi le commencement, la suite, la fin de cette affaire, la fermeté avec laquelle ces grands évêques d'Afrique résistent aux décisions des souverains pontifes, tout prouve démonstrativement, qu'au commencement du cinquième siècle, soit à Rome, soit en Afrique, on regardait comme l'autorité suprême dans l'Eglise, non celle du pape, mais celle du concile général.

Il faut maintenant examiner ce que répond Orsi à ces raisonnements de Bossuet.

IV. Le droit d'appel au saint-siége, est, dit-il, une conséquence nécessaire de la primauté du pape. Comme il est, de l'aveu des gallicans, supérieur aux évêques, aux patriarches, aux conciles provinciaux et nationaux, il est tout naturel que ceux qui sont déposés par leurs jugements, puissent recourir à lui. Ainsi, le droit d'appel est un appendice de sa supériorité; d'ailleurs, étant chargé de faire exécuter les canons dans toute l'Eglise, comment le pourra-t-il, s'il n'a pas droit de réformer les jugements qui seraient contraires aux canons? Le droit d'appel a donc été conféré au pape avec sa primauté de juridiction, qu'il ne pouvait sans cela exercer.

V. Si l'appel, soit des évêques, soit des prêtres, était une conséquence nécessaire de la primauté du pape, les papes Zozime, Boniface et Célestin, l'auraient réclamé comme tel; les évêques d'Afrique ne l'auraient pas contesté : les uns et les autres ne l'auraient pas fait dépendre du droit positif et des canons de Nicée.

L'expression *il est naturel* est équivoque. Elle peut signifier que c'est une chose intrinsèque à la nature; ou conforme à la nature; et, pour s'exprimer plus clairement encore, que c'est une chose essentielle, ou seulement une chose convenable. Le concile de Sardique avait statué que les appels des évêques fussent portés devant le pape, et ceux des prêtres devant le concile de la province. J'ai donné la raison de cette sage disposition : c'était pour que les uns et les autres pussent parcourir deux degrés de juridiction. Cette loi était juste, convenable, et de bonne administration. Il était naturel qu'elle fût exécutée.

Je n'entends pas quelle connexion on trouve entre le droit qu'on attribue au pape de réformer les jugements rendus contre les prêtres, et l'obligation où il est de faire observer les canons. Ce sera, au contraire, en ne

s'attribuant pas un droit d'appel que lui refusent les canons, qu'il les fera exécuter.

VI. Orsi cite des textes des papes Boniface, Gélase, saint Léon et Innocent Ier. Les trois premiers de ces passages ne sont applicables et appliqués par Orsi lui-même, qu'aux appels des évêques. Ainsi, nous n'avons pas à nous en occuper. La lettre d'Innocent Ier à un archevêque de Rouen, est celle dont Orsi argumente. Elle porte que, selon le saint concile de Nicée, s'il s'élève des causes ou des contestations entre des clercs, tant de l'ordre supérieur que de l'ordre inférieur, elles doivent être terminées devant les évêques de la même province, et qu'il n'est permis à personne de convoler à d'autres provinces. Et plus bas, le même pontife ajoute que, s'il s'élève des causes majeures après le jugement épiscopal, elles doivent être rapportées au siége apostolique, ainsi que le statue le saint synode et que l'exige la bienheureuse coutume (1). Le pape Innocent, conclut Orsi, accorde aux conciles provinciaux le droit de juger les causes des clercs, tant du premier que du second ordre; mais sauf les droits et les priviléges de l'Eglise romaine. Il établit donc son droit de juger par appel toutes les causes des clercs, soit du premier, soit du second ordre.

VII. Quand nous accorderions tout ce que prétend Orsi par ce raisonnement, il s'ensuivrait seulement que la prétention de recevoir les appels des prêtres existait

---

(1) Si quæ autem causæ, vel contentiones inter clericos, tam superioris ordinis, quam etiam inferioris fuerint exortæ, ut, secundum synodum Nicænam, congregatis ejusdem provinciæ episcopis, jurgium terminetur; nec alicui liceat (sine præjudicio tamen romanæ ecclesiæ, cui debet in omnibus causis reverentia custodiri), relictis his sacerdotibus qui in eadem provincia Dei ecclesiam jussu divino gubernant, ad alias convolare provincias. (*Epist. Innocent. primi ad Victricium Rothomag. episc. cap.* 5.)

Si majores causæ in medium fuerint devolutæ, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit, et beata consuetudo exigit post judicium episcopale referentur. (*Ibid. cap.* 6.)

dans la cour de Rome dès le temps de saint Innocent, prédécesseur immédiat de saint Zozime; il n'en serait pas moins vrai qu'elle a été rejetée par l'Eglise d'Afrique, et abandonnée par les papes.

La lettre du pape saint Innocent a pour objet de prescrire l'observation des canons du concile de Sardique, qu'il confond, suivant l'usage de ce temps, avec celui de Nicée, où il entend ces canons tels qu'ils sont et en entier; et alors il ne réclame les appels que des jugements des évêques, où il ne parle pas du dix-septième canon, qui attribue les appels des prêtres au concile provincial; et, dans ce cas, s'il revendique tous les appels, il est dans l'erreur sur les dispositions de ce concile; et de quel poids peut être l'autorité d'une erreur?

Ce que dit ce pontife du respect dû à l'Eglise romaine, est vague et peut très-bien n'être applicable qu'aux causes des évêques. Ce qu'il dit ensuite sur le devoir de rapporter au saint-siége les causes majeures, semble le confirmer. On n'a jamais mis au rang des causes majeures celles de simples prêtres. Ce sont celles des évêques que l'on appelle ainsi.

VIII. Orsi veut aussi se prévaloir de ce que Célestius, qui n'était que prêtre, et qui avait été condamné par le concile de Carthage comme disciple et compagnon de Pélage, interjeta appel devant le pape.

Il est vrai que Célestius dit qu'il appelait au pape; mais, au lieu de porter sa cause à Rome, comme il l'avait annoncé, il se désista aussitôt de son appel et se retira à Éphèse. Quel parti peut-on tirer d'un mot qui n'a pas eu de suite, d'un appel qu'on n'a pas osé poursuivre? Cet exemple prouve contre Orsi plus que pour lui.

IX. Si les évêques africains, poursuit ce cardinal, ont rejeté l'appel au saint-siége des simples prêtres, les papes Zozime, Boniface et Célestin l'ont revendiqué; et leur autorité est plus forte que celle du concile d'Afrique.

Sans examiner si l'autorité (je parle l'autorité de persuasion et non de juridiction) des trois pontifes a plus de poids dans la balance de la raison que celle de ces saints et savants évêques d'Afrique, parmi lesquels était saint Augustin, je réponds : 1° que si les pontifes romains revendiquèrent dans le commencement les appels des prêtres, ils passèrent condamnation, et cessèrent de les réclamer dès que l'Eglise d'Afrique eut rejeté leur prétention; je réponds : 2° que cet argument ne détruit pas le raisonnement de Bossuet; savoir, que les papes réclamaient ces appels non en vertu de leur propre puissance, mais d'après l'autorité d'un concile général qu'ils reconnaissaient par là supérieure à la leur.

X. Enfin Orsi prétend que le véritable sens du canon du concile d'Afrique est de condamner les prêtres qui appelaient au pape *per saltum*, et sans passer par le degré de juridiction du concile provincial. A l'appui de cette assertion il cite le Code de canons donné à Charlemagne par le pape Adrien, dans lequel le canon dont il s'agit est rapporté ainsi : *Ut clerici qui ad transmarina, non ad primates suos provocaverint, ad communionem non recipiantur.*

XI. Tout est inexact dans ce raisonnement. D'abord, sur quel fondement préfère-t-on le canon envoyé plusieurs siècles après à Charlemagne par un pape, au texte même du concile? Ensuite je trouve, dans la collection donnée par Adrien à Charlemagne, le même canon rapporté en d'autres termes qui excluent l'interprétation d'Orsi. *Ut clerici, non ad Africania concilia, sed ad transmarina provocantes; ab Africanis in communionem non recipiantur, nisi necessitas cœgerit.* Après cela, le canon, tel même que le cite Orsi, ne dit pas un mot de ce qu'il lui fait dire; il n'y est nullement question des passages par le degré de juridiction du concile pour arriver à celui du pape; enfin, ce qui tranche absolument la difficulté, c'est que l'interprétation d'Orsi est contradictoire avec la lettre écrite au pape par les évêques d'Afrique. Ils lui déclarent qu'il doit rejeter les

appels des prêtres et des clercs inférieurs. Ils n'admettent donc pas en lui le troisième degré de juridiction qu'Orsi lui attribue. Veut-on que les pères d'Afrique se soient contredits ; qu'ils aient dit une chose dans leur lettre, et la chose contraire dans leur canon ?

CHAPITRE X.

SAINT AUGUSTIN.

I. D'après ce que j'ai exposé ci-dessus, la doctrine de saint Augustin, sur l'infaillibilité et la supériorité d'autorité du pape ou du concile général, ne peut pas être douteuse. Nous l'avons vu, dans l'affaire de la rebaptisation, excuser saint Cyprien de ne pas déférer à la décision du pape, par la raison que la question n'avait pas encore été jugée dans un concile général (1). Nous l'avons vu, dans la cause des donatistes, enseigner qu'après leur condamnation il leur restait la voie d'appel à un concile général (2). Nous ne pouvons pas douter non plus que dans l'affaire d'Apiarius, où l'Eglise d'Afrique résista fortement et efficacement aux prétentions de la cour de Rome, il n'ait joué un rôle principal, lui qui, à cette époque, était la lumière de cette Eglise (3). Je pense qu'il ne reste plus qu'à éclaircir une difficulté que nous font les ultramontains, d'après un passage de saint Augustin.

II. Il s'agit dans cet endroit de l'affaire des Pélagiens. « Déjà, dit saint Augustin, sur cette cause deux con-
« ciles ont été envoyés au siége apostolique, les rescrits
« en sont ensuite venus ; la cause est finie : plaise à

(1) Voyez ci-dessus, chap. 3, n° 4.
(2) *Ibid.* Chap. 4, n° 1.
(3) *Ibid.* chap. 9.

« Dieu que l'erreur finisse aussi (1) ! » Ces deux conciles étaient ceux de Carthage et de Milevis, qui avaient condamné les pélagiens. De ce que ces conciles avaient envoyé leurs canons au pape, et de ce que la confirmation du pape avait terminé la question, les ultramontains concluent que le jugement du pape est suprême, définitif et irréfragable.

III. A ce raisonnement Bossuet avait répondu, que toutes sortes de causes ne demandent pas qu'on mette en mouvement l'univers entier et qu'on assemble les conciles. J'ai expliqué ailleurs les causes qui exigent la célébration de ces saintes assemblées ; j'ai montré que, quand une erreur est comprimée par des premiers jugements, il n'est pas nécessaire d'en rendre de plus solennels ; j'ai montré que, lorsqu'une décision pontificale, devenue irréfragable par l'adhésion soit expresse soit tacite de tous les évêques, avait produit l'effet d'arrêter les progrès de l'hérésie, la tenue d'un concile général n'est pas nécessaire (2). Je n'ai pas besoin de revenir sur ces vérités.

Or, que dans l'affaire du pélagianisme il n'ait pas été nécessaire d'assembler un concile général, et que, dans le fait, toute la catholicité ait adhéré à la condamnation prononcée par les deux conciles d'Afrique et par le pape, c'est ce que nous apprenons de saint Augustin, et ce qui nous montre clairement le sens dans lequel il disait : *La cause est finie.*

« Etait-il donc nécessaire, dit ce saint docteur, d'as-
« sembler un concile pour condamner une peste aussi
« manifeste ? comme si aucune hérésie n'avait été con-
« damnée que par l'assemblée d'un concile ; tandis
« qu'au contraire elles sont très-rares, celles pour les-

---

(1) Jam enim hac de causa duo concilia missa sunt ad fidem apostolicam. Inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur et error. (S. Augustinus *sermo* CXXXI, *de verbis apost. cap.* 10, n° 10.)

(2) Voyez la première partie, chap. 5, n° 2.

« quelles a eu lieu une telle nécessité ; et qu'il y en a « incomparablement davantage qui ont été réprouvées « et condamnées dans les lieux où elles sont nées ; et « de là leur condamnation a été rendue publique dans « toute la terre, pour qu'elles fussent évitées. Mais l'or- « gueil de ces hommes aspire à cette gloire, que pour « eux on assemble le concile de l'orient et de l'occident ; « et ne pouvant pas, parce que Dieu leur résiste, per- « vertir l'univers catholique, ils s'efforcent au moins de » l'agiter ; mais, au contraire, la vigilance et le zèle « pastoral ayant porté contre eux un jugement compé- « tent et suffisant, partout où ils paraîtront on doit les » réprimer (1). »

Saint Augustin donne ici deux raisons pour lesquelles le concile général n'était pas nécessaire à la condamnation du pélagianisme ; d'abord c'était l'évidence de l'erreur : *Aperta pernicies ;* ensuite que les condamnations faites hors des conciles généraux étaient envoyées dans les différents pays pour que les hérésies fussent connues et évitées. *Atque inde per cæteras terras devitandæ innotescere potuerunt ;* ce qui, par l'adhésion de toutes les Eglises, généralisait la condamnation.

Le saint docteur donne ailleurs une autre raison pour laquelle le concile général n'était pas nécessaire dans la cause des pélagiens : c'est le petit nombre de ces héré-

---

(1) An vero congregatione synodi opus erat ut aperta pernicies damnaretur : quasi nulla hæresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit. Cum potius rarissimæ inveniuntur propter quas damnandas necessitas talis extiterit ; multo quæ sint et incomparabiliter plures, quæ extiterunt, illic improbari, damnari quæ meruerunt ; atque inde per cæteras terras devitandæ innotescere potuerunt. Verum istorum superbia.... Hanc etiam gloriam captare intelligitur, ut propter illos orientis et occidentis synodus congregetur. Orbem quoque catholicum, quoniam, Domino resistente, pervertere nequeunt, saltem commovere conantur. Cum potius vigilantia et diligentia pastorali, post factum de illis competens sufficiensque judicium, ubicumque isti lupi apparuerint, conterendi sint. (S. August. *contra duas epist. pelag. lib.* 4, *cap. ult.)*

tiques. Il le dit en plusieurs endroits ; et la chose était si claire que Julien lui-même, ne pouvant nier la petitesse de son parti, prétendait en tirer avantage (1).

Enfin, ce qui, selon saint Augustin, rendait définitives les condamnations du pélagianisme, faites d'abord par les évêques africains, ensuite par le pape, est qu'elles avaient été adoptées par toute la catholicité. « Les oreilles catholiques de tous les pays, dit le saint « docteur, ont eu en horreur ces profanes nouveautés... « L'Eglise catholique a rendu sur vous un jugement tel « qu'elle l'a dû, par où votre cause est terminée (2). » Il est donc clair que, sur la cause des pélagiens, saint Augustin ne séparait pas le jugement pontifical de celui des évêques africains et de l'adhésion de toute l'Eglise.

IV. Orsi prétend que ce mot de saint Augustin, *la cause est finie*, doit s'appliquer non à une seule hérésie, mais à toutes celles que le saint-siége a condamnées, et qui l'ont été irréfragablement même avant l'accession des évêques. Pour prouver cette assertion, il rapporte plusieurs textes de saint Augustin et de saint Prosper. Mais une réponse, commune à tous ces passages, détruit l'induction qu'il veut en tirer ; c'est que, dans

---

(1) An quia non numerandas sed ponderandas censes esse sententias, et addis (quod quidem ego verum esse consentio) ad aliquid inveniendum multitudinem nihil esse cæcorum, etiam illos cæcos esse dicere audebis ?... Verum quia te delectat non numerare multitudinem, sed appendere paucitatem, exceptis judicibus palæstinis, qui hæresim vestram, absoluto Pelagio damnaverunt, quem timore compressum pelagiana ipsa dogmata damnare coegerunt, decem episcopos jam defunctos, et unum presbyterum tibi hujus causæ opposui judices, qui de illa dum hic viverint judicaverunt. Si vestra consideretur paucitas, multi sunt ; si multitudo catholicorum episcoporum perpauci. (S. Augustinus *contra Julianum*. *lib.* 2, n°s 35, 36. *V. ibid. passim.*)

(2) Profanas novitates catholicæ aures quæ ubique sunt exhorruerunt. (S. Augustinus *contra Julian. lib.* 11, *cap.* 2, n° 1.)

Quamvis dederit vobis ecclesia catholica judicium quale debuit, ubi causa vestra finita est. (*Idem ad Bonifacium*, *lib.* 4, *cap.* 12, n° 34.)

tous, ces deux docteurs font mention du jugement des évêques, et n'en séparent pas celui du pape. Il est étonnant que le savant cardinal, en les rapportant, ne s'en soit pas aperçu.

Dans l'un, saint Augustin dit que la cause des pélagiens est maintenant finie par le jugement des évêques en commun, *communium episcoporum* (1).

Dans un second, que l'examen de cette cause a été fait par le siége apostolique, et l'a été ensuite dans le jugement épiscopal de Palestine, dans lequel l'hérésiarque Pélage aurait été condamné, s'il n'avait pas lui-même condamné ses erreurs; ainsi conclut le saint docteur: Votre doctrine étant condamnée par les évêques, elle n'est plus à examiner, mais à rejeter par les puissances chrétiennes (2).

Dans un troisième, saint Augustin combat un subterfuge des pélagiens; savoir, qu'ils n'ont été condamnés que par l'Eglise d'occident, sans le concours de celle d'orient. Il leur montre d'abord que le jugement de l'Eglise occidentale était suffisant; il leur oppose ensuite que le siége apostolique n'a pu répondre aux Africains que ce qu'elle professe de tout temps avec les autres Eglises *cum cæteris:* qu'il n'y a donc point lieu à appel aux évêques orientaux, parce qu'ils sont chrétiens, et que la foi est commune à tous les chrétiens (3).

---

(1) Vestra vero, apud competens judicium communium episcoporum, modo causa finitas est. (S. August. *contra Julian. lib.* 3, *cap.* 1.)

(2) Quid autem quæris examen quod jam factum est apud apostolicam sedem quod denique jam factum est in episcopali judicio Palæstino, ubi Pelagius vestri autor erroris procul dubio damnatus esset, nisi ista quæ tu defendis dogmata vestra damnasset. Damnata ergo ab episcopis, non adhuc examinanda sed coercenda est a potestatibus christianis. (S. August. *opus imperf. contra Julian. lib.* 4, n° 103.)

(3) An ideo contemnendum putas, quia occidentalis ecclesiæ sunt omnes, nec ullus in eis commemoratur a nobis orientis episcopus. Quid ergo faciemus, cum illi græci, nos latini. Puto tibi eam partem sufficere debere in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus

Saint Prosper, dans son poème contre les ingrats, où il exalte la puissance et loue beaucoup le zèle du pape dans la condamnation des pélagiens, ajoute que la sollicitude des évêques d'orient a également brillé, et que les pontifes de l'Afrique ont les premiers condamné l'erreur et décerné ce que Rome approuve, ce que les royaumes doivent suivre (1).

Enfin, dans un autre ouvrage, le même saint père dit que le pape Zozime a joint la force de sa sentence aux condamnations faites par les évêques d'Afrique, et qu'il a armé du glaive de Pierre, les mains de tous les pontifes pour la destruction des impies (2).

Que, dans toutes les causes où intervient l'Eglise romaine, elle ait la principale part, c'est la suite de sa primauté et de son autorité supérieure. Mais il n'en résulte pas qu'à elle seule elle ait l'autorité irréfragable.

---

gloriosissimo martyrio coronari. Cui ecclesiæ præsidentem beatum Innocentium si audire voluisses, jam tunc periculosam juventutem tuam pelagianis laqueis exuisses. Quid enim potuit ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica sedes et romana, cum cæteros fines perseverenter ecclesiis.... Non est ergo cur provoces ad orientis antistites quia et ipsi christiani sunt, et utriusque partis terrarum fides ista una est, quia et fides ista Christiana est. (S. August. *contra Julianum liber*, *cap.* 1, n° 13.)

(1) Pestem subeuntem prima recidit
Sedes Roma Petri quæ pastoralis honoris
Facta caput mundi, quidquid non possidet armis
Religione tenet. Non segnior inde orientis
Rectorum cura enituit.....
Tu causam fidei flagrantius Africa nostra
Exsequeris, tecum quæ suum jungente vigorem
Juris apostolici solio fera viscera belli
Conficis, et lato prosternis limite victos
Convenere tui de cunctis urbibus almi
Pontifices, geminoque senum celeberrima cætu
Decernis quod Roma probat, quod regna sequantur.
(S. Prosper *carmen de ingratis.)*

(2) Africanorum conciliorum decretis, beatæ memoriæ recordationis papa Zozimus sententiæ suæ robur adnexit; et ad impiorum detruncationem, gladio Petri dexteras omnium armavit pontificum. *(Idem lib. contra collat. cap.* 21, *al.* XII.*)*

CHAPITRE XI.

LE CONCILE GÉNÉRAL D'EPHÈSE.

Bossuet, de son côté, Orsi du sien, argumentent en faveur de leur cause du troisième concile général tenu à Ephèse, en 425. Il est certain que la puissance et la très-grande puissance du pape y fut reconnue et consacrée. Mais nous disons qu'il est également certain que la puissance du concile, supérieure à la sienne, y fut positivement établie par le fait. Il est nécessaire d'examiner ce qui s'est passé et avant le concile et dans les diverses sessions de cette sainte assemblée.

I. Voici d'abord les faits antérieurs au concile reconnus certains par ces deux parties.

Nestorius, évêque de Constantinople, ayant commencé à publier son erreur, qui divisait la personne de Jésus-Christ, et enlevait à la sainte Vierge le titre de mère de Dieu, saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, en écrivit au pape Célestin. Il lui manda qu'il n'avait pas voulu se séparer de la communion de Nestorius avant d'en référer au pape. Il le priait de lui faire connaître sur cela son sentiment; de lui mander si on devait ou si on ne devait pas communiquer avec l'évêque de Constantinople; d'en écrire aux évêques de Macédoine et de l'orient, afin que tous, étant unanimes dans la même doctrine, secourussent la foi attaquée.

La réponse de saint Célestin fut conforme aux principes de saint Cyrille. Il approuva la doctrine de ce saint docteur, condamna les dogmes impies de Nestorius, et déclara que cet hérésiarque serait déposé de l'épiscopat, si, dans l'espace de dix jours, à compter de celui où la sentence lui aurait été signifiée, il ne rejetait clairement le dogme impie et nouveau par lequel il s'était efforcé

de séparer ce que l'Ecriture unit, savoir : la personne de Jésus-Christ. Enfin, il commit saint Cyrille lui-même pour exécuter la sentence, de l'autorité, dit-il, de notre siége, en notre lieu et place, et en usant de notre puissance. *Nostræ sedis auctoritate adscita, nostraque voce et loco, cum potestate usus.* Il écrivit, dans le même sens, à Jean d'Antioche et à Juvénal de Jérusalem. Saint Cyrille exécuta la commission du pape, fit signifier à Nestorius la sentence, et lui fit déclarer qu'après les dix jours prescrits par Célestin, il n'aurait plus aucune communication avec les évêques.

Bossuet convient, et tous les gallicans avec lui, que si Nestorius se fût soumis à la sentence pontificale, il n'y aurait pas eu lieu d'assembler un concile. Au lieu de cela, cet hérésiarque, entêté de ses idées, fier de son crédit auprès de l'empereur, comptant sur un parti nombreux parmi les évêques orientaux, s'opiniâtra dans son hérésie. L'erreur fit des progrès ; les troubles augmentèrent : alors tous les bons catholiques désirèrent la tenue d'un concile. Bossuet rapporte une requête adressée à l'empereur Théodose le jeune, par de saints moines persécutés pour l'attachement à la foi. Ils demandaient qu'un concile œcuménique fût assemblé avant que la doctrine impie se glissât plus avant, pour défendre la sainte Eglise, réunir tout le peuple, rétablir dans leurs siéges les évêques prédicateurs de la vraie foi. Ils demandaient un concile qui pût affermir et relever ce qui était ébranlé ou même renversé.

Touché de ces considérations, l'empereur se détermina à la convocation du concile. Il écrivit à saint Cyrille qu'il voulait que la doctrine de la piété fût discutée et examinée dans un concile, et que tout ce qui y aurait été jugé conforme à la vraie foi, restât stable, soit que ceux qui auraient été vaincus demandassent grâce, soit qu'ils ne la demandassent pas. Il ajouta qu'il fallait que ceux-là fussent juges de cette affaire qui président partout au sacerdoce, et par lesquels il était et serait dans le sentiment de la vérité. *Judices hujus rei oportere esse*

eos qui sacerdotio ubique præsunt, et per quos ipsi in veritatis sententia sumus et erimus. Dans une autre lettre il ordonna que jusqu'à la tenue et la sentence commune du concile : *Ut ante sanctissimam coactam synodum, communemque ejus sententiam,* il ne fût rien innové par personne, et que les choses restassent en état. En conséquence, tout fut suspendu : Cyrille n'agit plus, les évêques se tinrent en repos. Tous, et Célestin lui-même, se préparèrent au concile.

Les pièces qui constatent ces faits sont consignées dans les actes du concile.

II. La question, dit Bossuet, et Orsi n'en disconvient pas, est de savoir si la sentence émanée du respectable tribunal du saint-siége, fut regardée comme irréformable, lorsque, la dispute s'étant échauffée de plus en plus, on parla d'assembler un concile œcuménique. Or, d'abord, quelle était cette nécessité de mettre en mouvement toute la catholicité, si la condamnation prononcée par le pape était jugée suprême, définitive et irréformable ? On n'a jamais imaginé, dans l'Eglise catholique, de demander une nouvelle décision après celle du concile général. Demander, après la sentence rendue par un tribunal, une autre sentence, un autre tribunal, c'est déclarer que la première sentence peut être réformée ; que le second tribunal est supérieur à l'autre.

Or, qu'après la condamnation prononcée par le pape, une nouvelle condamnation fût rendue nécessaire par l'obstination des errants, c'est ce que montrent la requête des moines, expression du vœu général, la convocation du concile par l'empereur, le consentement du pape. Des lettres de Théodose résultent plusieurs conséquences importantes. 1° Après le jugement du pontife romain, un nouvel examen, l'examen d'un concile est ordonné. 2° Quoique le pape ait déjà jugé la doctrine et la personne de Nestorius, ces deux causes seront de nouveau jugées par le concile. 3° Ce sera ce qu'aura statué le concile qui demeurera stable et irrévocable. 4°

Ce sont ceux qui président au sacerdoce, c'est-à-dire, tous les évêques réunis qui, par leur sentence commune, *communem sententiam*, sont juges en dernier ressort de cet objet de foi.

III. A ces raisonnements de Bossuet, Orsi présente plusieurs réponses.

Il dit d'abord que saint Cyrille, écrivant au pape, reconnaissait en lui, par cela même, une autorité irréfragable.

J'ai déjà répondu à ce raisonnement. Reconnaître une autorité supérieure à la sienne, n'est pas la reconnaître infaillible.

Le clergé de France, dit encore Orsi, reconnaît qu'une décision pontificale, appuyée de l'unanimité morale des évêques, est irréformable. Or, la doctrine de saint Cyrille et de saint Célestin était généralement celle de l'Eglise.

J'ai encore répondu à ce raisonnement, que c'est, non l'opinion particulière des évêques, conforme à l'opinion du pape; mais l'adhésion formelle des uns, au moins tacite des autres, à la décision du saint-siége, qui forme l'irréfragable jugement : des opinions individuelles ne sont pas des jugements tant qu'elles ne sont pas unies à la décision pontificale, et qu'elles ne forment pas avec elle un ensemble et une définition commune. Les évêques pensaient comme le pape : il ne jugeaient pas avec lui.

A ce que dit Bossuet, de la supplique des moines et des ordonnances de l'empereur, Orsi répond que ces faits sont antérieurs à la notification faite à Nestorius de la sentence du pape; que, par conséquent, il n'est pas vrai que ce soit malgré cette sentence que le concile ait été demandé et convoqué.

Par rapport à la requête des moines, le contexte même prouve, selon Orsi, qu'ils ignoraient le jugement pontifical. Ils appuient leur demande sur l'autorité des pères, et sur celle de saint Cyrille. Ils ne disent rien de

celle du pape, qui aurait été plus importante en soi, et plus directe sur l'objet présent.

Quant aux ordonnances impériales, Orsi traite ce point relativement au fait et au droit. Sur le fait, il rapporte les époques. Le décret suspensif est daté du treize des calendes de décembre; la signification juridique est du sept des ides de décembre, ou, comme ceux qui la font remonter plus haut, de la veille des calendes du même mois. Par conséquent, l'édit impérial a, non suspendu, mais prévenu la signification.

Relativement au droit, Orsi dit qu'un édit du souverain temporel n'aurait pas eu la force de suspendre une sentence de l'ordre spirituel. Ce serait une hérésie de le soutenir. Si donc la sentence de saint Célestin n'eut pas alors son effet, ce fut une intelligence de ce pontife. Marca dit lui-même qu'on peut à peine soutenir l'action de Théodose; mais il ajoute que la suspension de la sentence fut moins l'effet du décret impérial, que du droit. Nestorius s'étant plaint d'avoir été condamné sans être entendu, avait demandé un concile, que Théodose ne lui refusa pas.

Toutes ces raisons ne sont pas d'une grande force.

Relativement à l'antériorité des édits impériaux sur la sentence pontificale: 1° il est au moins très-douteux qu'elle soit réelle. Si saint Cyrille eût connu le décret de suspension, il n'eût pas fait signifier la sentence du pape, lui qui s'est soumis à ce décret aussitôt qu'il en a eu connaissance; 2° il est certain que la sentence pontificale était connue de l'empereur avant ses décrets de convocation et de suspension; la preuve en est ce que dit Orsi lui-même, que Nestorius s'était plaint d'avoir été condamné sans être entendu; et que c'était sur cette plainte que l'empereur lui avait accordé le concile. Ce fut donc avec pleine connaissance du premier jugement prononcé par le pape, que fut ordonné et reconnu juste par tout le monde le second jugement à rendre par le concile.

De ce que la requête des moines ne fait pas mention de la sentence pontificale, ce n'est pas une preuve qu'ils l'ignorassent. Mais ce qui est certain, c'est que ce qu'ils demandaient était le remède suprême à un mal qui devenait extrême. Or, ce remède n'est pas le recours au pape, remède plus simple, plus facile, et, selon les ultramontains, plus fort, plus efficace que celui du concile. C'est le concile qui est sollicité, comme le seul moyen capable d'arrêter les progrès d'un si grand mal.

Quant à ce qu'Orsi appelle le point de droit, Bossuet avait observé que, selon la discipline de ces temps-là, les conciles généraux étaient convoqués par les empereurs. Il ne s'agit pas ici de savoir si le décret suspensif rendu par l'empereur était régulier. Il est certain qu'il a été rendu, que le pape, saint Cyrille, tous les évêques catholiques et nestoriens s'y sont conformés. Il résulte de là que l'empereur et tous les évêques étaient persuadés qu'après et malgré le jugement du pape, un autre jugement était encore possible, utile et nécessaire. On n'examinait pas alors avec une méticuleuse circonspection les droits respectifs des deux puissances; et quand l'autorité temporelle prescrivait une chose utile à l'Eglise, on ne disputait pas sur la question, si elle avait eu droit de le prescrire. Or, de l'aveu d'Orsi, Nestorius demandant d'être entendu, l'effet suspensif de l'édit impérial était juste, et Bossuet ajoute, convenable à la dignité du concile.

Pour prouver que ce fut par l'indulgence du pape, et non par aucun droit, que la suspension ordonnée par l'empereur fut exécutée; Orsi cite une lettre de saint Célestin à saint Cyrille. Après la convocation, mais avant la tenue du concile, saint Cyrille avait demandé au pape si, dans le cas où Nestorius condamnerait ses erreurs, le concile devrait le recevoir; ou si, comme le délai fixé était expiré, la sentence devait avoir son effet. Que répond saint Célestin? Est-ce que de droit tout doit être suspendu jusqu'au concile? Non; sa réponse

est toute différente. « Consultons, dit-il, sur cela « le Seigneur. Ne nous répondra-t-il pas par son pro- « phète, qu'il ne veut pas la mort du mourant ; et, par « son apôtre, qu'il veut que tout homme soit sauvé et « parvienne à la connaissance de la vérité? Jamais il « ne déplaira au Seigneur qu'un homme, quel qu'il soit, « se corrige. Je m'occupe de la tranquillité de l'Eglise, « du salut de l'homme prêt à périr, si cependant il veut « confesser son erreur : ce que je dis, pour ne pas pa- « raître manquer à celui qui voudrait se corriger. Que « si, malgré notre tolérance, il veut se perdre, qu'il « recueille les fruits de ce qu'il aura semé dans les sil- « lons du démon ; que le décret porté contre lui subsiste. « Qu'auteur lui-même de sa perte, il éprouve, en voyant « le remède qui lui est offert, que vous n'êtes pas em- « pressés à répandre le sang (1). » Sant Célestin, conclut Orsi, ne pouvait pas marquer plus positivement qu'il dépendait de sa volonté que Nestorius fût regardé comme déjà déposé, ou que l'édit de suspension fût exécuté.

Cette conséquence n'est pas exacte. Saint Célestin donne son avis sur une consultation qui lui est faite. Il le fonde sur des motifs de charité. Il ne prend pas le ton impératif. La question proposée par saint Cyrille, n'a

---

(1) Quæris utrum sancta synodus recipere debeat hominem a se prædicata damnantem, an quia induciarum tempus emensum est, sententia dudum lata perduret super hac itaque consultatione communi, communem Dominum consulamus. Nonne nobis respondet illico per prophetam, mortem se nolle morientis; et per apostolum Paulum, omnem hominem velle salvum fieri, et venire ad scientiam veritatis? Nunquam displicet Deo accelerata in quoenuique correctio... Studeo quieti catholicæ : studeo pereuntis saluti ; si tamen voluerit ægritudinem confiteri. Quod ideo dicimus ; ne volenti se corrigere forsi an deesse videamur. Nam etsi a nobis sustinentibus uvam spineam sibi addiderit, impleatur manentibus statutis prioribus sibi fructibus judicii. Colligat quod sulco diabolico seminavit. Sed si periturus autore, proiet vos veloces pedes ad effundendum sanguinem non habere, quando sibi etiam remedium cognoscat oblatum. (S. Cœlestini *epist. ad S. Cyrillum conc. Ephes. act. sec. in fine.*)

pas pour objet la compétence ou l'incompétence de l'édit impérial suspensif de la sentence pontificale : la réponse de saint Célestin n'y est pas non plus relative. Ce dont il s'agit entre ces deux saints pontifes, est de savoir la conduite à tenir envers Nestorius dans le cas où il rétracterait ses erreurs, et dans le cas où il y persévérerait. La consultation même et la réponse supposent que Nestorius, malgré la sentence de sa déposition, est toujours évêque, conformément à l'édit suspensif, et qu'il continuera de l'être s'il se rétracte, quoique le délai fixé par cette sentence pour la rétractation soit expiré.

Après la discussion des faits qui avaient précédé le concile, Bossuet et Orsi passent à l'examen de ce qui se passa dans le concile même.

IV. Dans la première séance, à laquelle présida saint Cyrille, au nom du pape, on lut d'abord les lettres de l'empereur, qui ordonnaient la tenue du concile, et que jusque-là les choses restassent en suspens. Elles furent insérées dans les actes, et par là les pères reconnurent le droit de convoquer les conciles, et approuvèrent la suspension qu'il avait ordonnée du jugement pontifical.

Deux objets occupèrent cette session ; la question de foi, et la cause personnelle de Nestorius.

V. Sur la question de foi, on lut d'abord le symbole de Nicée, selon lequel les décisions devaient être réglées. On lut ensuite la lettre de saint Cyrille à Nestorius, laquelle avait été approuvée par le pape de la manière la plus authentique et la plus solennelle. Malgré ce jugement formel, elle fut soumise au jugement du concile. Ce fut saint Cyrille, auteur de la lettre et représentant du pape, qui l'y soumit lui-même en ces termes : « Je suis « persuadé que je ne me suis écarté en rien de la foi « orthodoxe et du symbole de Nicée. Mais je prie votre « sainteté de déclarer, en ce moment, si c'est bien sans « faute et d'une manière qui convienne au saint con- « cile, que j'ai écrit cet épître, ou s'il en est autre-

« ment (1). » Les pères opinèrent l'un après l'autre sur cette proposition, et prononcèrent juridictionnellement que la lettre de saint Cyrille et le symbole de Nicée étaient parfaitement conformes. Si saint Cyrille et tout le concile avaient été dans l'opinion ultramontaine, que le pape est supérieur au concile, et que l'autorité du concile lui vient du pape, se seraient-ils permis de mettre en délibération l'orthodoxie d'une lettre jugée orthodoxe par la puissance infaillible, et de prononcer un nouveau jugement, après un jugement irréfragable? Leur devoir aurait été, et il n'y auraient pas manqué, de se soumettre à la décision pontificale, et d'y adhérer respectueusement.

On passa ensuite à l'examen de la lettre de Nestorius, que saint Célestin avait condamnée comme pleine de blasphèmes et d'impiétés, et qu'il avait condamnée de toute l'autorité pontificale, en prononçant la déposition contre son auteur, s'il ne se rétractait pas. Saint Cyrille proposa encore l'examen de cette autre épître, et mit en question si elle était ou si elle n'était pas conforme à la foi exposée par les pères du saint concile de Nicée (2). Tous les pères d'Ephèse opinèrent dans la même forme et déclarèrent qu'elle y était contraire.

VI. Voilà donc deux décisions de foi données avec toute l'autorité du saint-siége apostolique, revues, examinées et jugées par le concile, et il faut observer que saint Cyrille proposait au concile de juger l'alternative, savoir si l'approbation donnée à sa lettre et la condamnation de celle de Nestorius, étaient ou n'étaient pas conformes à la vraie foi. Les mots qu'ils emploie *aut*

---

(1) Persuasum habeo nihil me ab orthodoxa fide aut symbolo Nicæna discessisse. Quare vestram sanctitatem rogo ut coram exponat recte ne, et inculpatim sanctoque illi concilio convenienter hæc scripserim, aut secus. (*Conc. Ephes. act.* 1.)

(2) Numquid hæc ipsa quoque (epistola) a sancta Nicænorum patrum synodo exposita fide consentanea videretur, an non. (*Ibid.*)

secus.... an non expriment clairement que ce saint docteur, représentant du pape, reconnaissait, dans le concile, le droit de réformer comme de confirmer les décrets pontificaux.

VII. A cela Orsi répond qu'il peut se faire, dans les conciles, une nouvelle discussion des choses déjà jugées par le souverain pontife, non pour les remettre en jugement, mais pour éclaircir et fortifier de nouvelles raisons les vérités que l'on croit déjà d'après l'autorité pontificale. Il cite le premier concile de Jérusalem, où saint Jacques, soumis à la décision de saint Pierre, ne fit qu'y ajouter des preuves tirées de l'Ecriture. Il allègue l'exemple de saint Paul, qui, quoiqu'il ne doutât pas de la vérité de l'Evangile qu'il avait reçu de Jésus-Christ par révélation, dit cependant qu'il est allé à Jérusalem communiquer aux apôtres l'Evangile qu'il prêche parmi les nations. De même donc que saint Jacques, quoiqu'il ne doutât pas de la doctrine établie par saint Pierre, et que saint Paul, quoiqu'il fût certain de la vérité de son évangile, mirent cependant en discussion ces deux choses; de même saint Cyrille, quoiqu'il fût bien assuré de la vérité de sa doctrine, surtout après l'approbation infaillible du chef de l'Eglise, permit au concile d'Ephèse de discuter encore cette matière.

Rien de plus faibles que ces raisonnements.

1° J'ai discuté et montré la fausseté du principe sur lequel portent ces raisons; savoir : que ce n'est que pour éclaircir et fortifier, par de nouvelles preuves, les décisions pontificales, qu'on les revoit dans les conciles (1),

2° Il ne s'agit pas ici d'éclaircissement : c'est un jugement formel que demande saint Cyrille et que prononce le concile.

3° Saint Cyrille ne permet pas au concile de délibé-

(1) Voyez la première partie, chap. 6, n° 9.

rer ; au contraire, il lui soumet sa lettre et lui demande de la juger.

4° Orsi confond ici, comme à son ordinaire, l'opinion sur la doctrine, avec le jugement à rendre sur la doctrine.

5° J'ai encore discuté ce qui concerne le premier concile de Jérusalem, et réfuté d'avance ce qu'en dit ici Orsi (1).

6° Selon toute la tradition, saint Paul alla à Jérusalem pour recevoir des apôtres la mission spirituelle, et il leur communiqua son évangile, pour qu'ils lui conférassent l'autorité de le prêcher : cet exemple n'a aucun trait à notre objet actuel.

VIII. Dans la même session, après avoir défini la question de foi, les pères examinèrent la cause personnelle de Nestorius. Bossuet et Orsi argumentent encore sur cela contradictoirement.

On lut d'abord la lettre du pape qui contenait la sentence de déposition, et celle de saint Cyrille, par laquelle il l'avait notifiée à Nestorius, et on les inséra dans les actes. On s'informa si elles avaient été remises à Nestorius : ce qui fut constaté. Ensuite on fit la comparaison de beaucoup de textes des saints pères, avec les écrits et les sermons de Nestorius, et il fut clair, par l'énorme différence qui s'y trouva, que Nestorius était un novateur et un hérétique. Enfin, la sentence de déposition fut prononcée contre lui en ces termes : « Le saint concile a dit : Comme l'impie Nestorius n'a « voulu ni obéir à notre citation, ni recevoir les évê- « ques que nous lui avons envoyés, il a été nécessaire « que nous vinssions à l'examen des impiétés qu'il a « enseignées. Découvrant donc, partie par ses lettres « et ses mémoires, partie par ses sermons, qu'il pense « et prêche des impiétés, obligés par les saints canons et

(1) Voyez la seconde partie, chap. 4, n° 9.

« par les lettres de notre saint père, et comministre, « Célestin, évêque de l'Eglise romaine, nous venons « à rendre cette sentence. Notre-Seigneur Jésus-Christ, « par ce saint concile, définit que Nestorius est privé « de la dignité épiscopale. » Le concile fit signifier la sentence par cette courte lettre. « Le saint concile à « Nestorius, nouveau Judas : Sachez que vous êtes dé- « posé par le saint concile (1). »

IX. Bossuet observe d'abord que Nestorius qui, jusque-là, malgré la sentence du pape, avait été appelé *religiosissimus episcopus*, après la sentence du concile est appelé *novus Judas*.

Il voit ensuite dans cette sentence deux choses qui confirment la doctrine gallicane. La primauté et la puissance légitime du pape y sont reconnues : mais c'est par sa propre autorité que le concile condamne cet hérésiarque : c'est au nom de Jésus-Christ, ou plutôt c'est Jésus-Christ même qui, par le concile, prononce la sentence : *Jesus Christus per hanc sanctissimam synodum;* c'est après l'examen des écrits et des discours de Nestorius, *venimus ad examinationem;* c'est après avoir confronté la doctrine de Nestorius avec le symbole de Nicée, et les textes des saints pères, que le concile a reconnu l'impiété de ses sentiments, *deprehendentes illum impie sentire,* que le concile dépose Nestorius. Si la décision du pape sur le nestorianisme eût été regardée comme infaillible, si on eût cru son jugement rendu en

---

(1) Sancta synodus dixit. Cum impiissimus Nestorius, neque nostræ citationi parere, neque episcopos a nobis destinatos admittere voluerit, necessario venimus ad examinationem eorum quæ impie docuisset. Deprehendentes itaque, partim ex litteris commentariisque ipsius, partim e sermonibus illum impie sentire et prædicare, coacti per sacros canones, et litteras sanctissimi patris nostri Cælestini romanæ ecclesiæ episcopi, ad hanc sententiam venimus. Dominus noster Jesus Christus, per hanc sanctissimam synodum, Nestorium episcopali dignitate privatum esse decernit. (*Conc. Ephes. act.* 1.)

Sancta synodus Nestorio novo Juda : Scias te a sancta synodo esse depositum. (*Ibid.*)

dernier ressort, et émané d'une autorité supérieure à celle du concile, le jugement nouveau du concile d'abord eût été inconvenable, déraisonnable, absurde, ensuite eût été un attentat criminel contre la puissance suprême.

En même temps que les pères d'Ephèse établissent le droit du pontife romain, et citent avec honneur, dans leur sentence, ses lettres, qui condamnaient l'hérésie, ils adressent à l'empereur une relation qui établit pareillement leurs principes, qui sont les mêmes que les nôtres. Après avoir dit qu'ils ont canoniquement déposé Nestorius, ils ajoutent qu'ils ont comblé d'éloges le pontife de Rome, qui avait déjà condamné les dogmes impies, et dont la sentence avait précédé la leur (1). Par là ils établissent clairement deux choses : que le pape a eu droit de condamner l'hérésiarque avant eux; qu'ils ont eu droit de le condamner après lui.

X. Nous ne nions pas, répond à cela Orsi, que les évêques siégeant à Ephèse n'aient été de vrais juges, et qu'ils n'aient prononcé un véritable jugement avec connaissance et examen de la cause. Mais nous disons que leur jugement a dépendu, de même que des saints canons, de l'épître de saint Célestin, comme d'une règle invariable, et qu'ils devaient nécessairement suivre. Ils disent dans leur sentence : *Coacti per sanctos canones, et romani pontificis epistolam, ad hanc sententiam necessario venimus.* Les évêques de France, qui ont fait la déclaration de 1682, auraient-ils employé une pareille formule ? Cette assertion des pères dans leur sentence est encore confirmée par ce qu'a dit postérieurement Firmus, évêque de Césarée en Cappadoce. « Le saint-siége « apostolique du très-saint évêque Célestin, par les let-

(1) Nestorium e cathedra submovimus, et canonice exanctoravimus, Cælestinum magnæ romæ episcopum præconiis extollentes, qui ante nostram sententiam Nestorii hæretica condemnaverat; nosque in ferenda contra eum sententia ante verterat. (*Conc. Ephes. relat. ad. imper.*)

« tres qu'il a écrites aux évêques et aux Eglises, avait « envoyé auparavant sur cette affaire sa sentence, et « prescrit la règle. Nous l'avons aussi suivie, parce que « le terme fixé à Nestorius pour se corriger était passé « depuis longtemps ; et, parce que cité par nous, il n'a « pas obéi. Nous avons exécuté cette forme en prononçant contre lui un jugement canonique et apostolique (1). » Les pères jugèrent donc Nestorius ; mais ils le jugèrent selon la règle et la forme qu'avait prescrites le pape. Or, certainement celui qui prescrit la règle et la forme de la sentence, est plus fort que celui qui la prononce. Pour éclaircir ce que disent le concile et Firmus, il faut observer que Nestorius fut condamné, non-seulement comme contumace, mais comme hérétique et blasphémateur. Comme contumace et comme ayant refusé de répondre à la citation, il dut selon les canons, être déposé. Mais comme hérétique et blasphémateur, il fut condamné à cause de la lettre de saint Célestin, qui lui fixait dix jours pour abjurer ses erreurs, au bout desquels il devait savoir qu'il serait excommunié et déposé.

XI. Je ne crois pas qu'Orsi se soit bien compris lui-même, quand, reconnaissant que les pères d'Ephèse étaient de vrais juges, et prononçaient un jugement proprement dit, avec connaissance et examen de la cause, il a prétendu que leur jugement dépendait de la lettre de saint Célestin, comme d'une règle invariable, qu'ils devaient nécessairement suivre. Ce sont deux choses incompatibles, de juger d'après son propre examen, et de juger d'après une décision étrangère dont on

---

(1) Apostolica, et sancta sedes Cælestini sanctissimi episcopi per litteras quas ad religiosos episcopos... et ad sanctas... ecclesias misit etiam ante de præsenti negocio sententiam, regulamque præscripsit. Quam nos quoque secuti, cum terminus Nestorio ad emendationem datus dudum jam præterisset... quoniam Nestorius a nobis citatus non parnit, formam illam executioni mandavimus, canonicum, apostolicumque judicium in illum proferentes. (*Conc. Ephes. act.* 2.)

ne peut pas s'écarter. Si les évêques siégeant à Ephèse avaient le droit de prononcer leur sentence d'après leur examen et leurs lumières, ils n'étaient donc pas tenus à se conformer au jugement précédemment rendu par le pape. S'ils étaient tenus de se conformer à ce jugement, leur examen était non-seulement inutile, mais dangereux, et injurieux à l'autorité de leur supérieur.

Les expressions de la sentence prononcée par le concile contre Nestorius, sont très-conciliables avec la pleine liberté et la suprême autorité du concile. Les pères ont très-bien pu dire qu'ils ont été contraints, obligés par l'autorité des canons qui étaient leur loi et par la justice, que l'examen leur avait fait reconnaître du jugement pontifical, à en venir à la sentence de déposition. Il est tout simple qu'ils aient voulu lier leur sentence à celle du pape, pour faire honneur à leur chef et pour faire sentir l'intime correspondance du concile avec le pape. Mais enfin, c'est d'après leur propre examen qu'ils jugent ce que saint Célestin avait déjà jugé. Cela est plus positif que quelques expressions auxquelles on cherche à donner un sens exagéré.

Dans son dire, l'évêque Firmus n'énonce pas que le pape ait prescrit une règle au concile. Selon lui, c'est aux évêques et aux Eglises qu'il l'a donnée. Il ne dit nullement que le concile ait été obligé de la suivre. Il dit bien que le concile l'a suivie, qu'il a exécuté cette forme; mais il ne dit pas que ce fût en vertu d'un précepte. Il finit même par dire que le concile a prononcé contre Nestorius un jugement canonique et apostolique : ce qui annonce assez clairement qu'il l'a prononcé de son plein et absolu pouvoir.

Ce qu'ajoute Orsi du double motif de la condamnation de Nestorius, comme contumace et comme hérétique, n'a aucun fondement. Il fut condamné comme hérétique opiniâtre. L'examen fait par le concile lui prouva l'hérésie de Nestorius. Le double refus de retracter ses erreurs et de comparaître montra sa perma-

nence, son opiniâtreté dans l'erreur, et furent les causes de sa condamnation.

XII. La seconde session ou action du concile fournit aussi des arguments et à Bossuet et à Orsi. Trois légats du pape nouvellement arrivés, furent introduits. Ils étaient, et Orsi est sur ce point d'accord avec Bossuet, outre légats de saint Célestin, porteurs des pouvoirs de toutes les Eglises d'occident : ce qui imprimait au concile d'Ephèse, jusque-là composé de seuls orientaux, le caractère d'universalité et d'œcuménicité absolue.

XIII. Ces légats étaient munis d'instructions, que rapportent Baluse et Lépus. Le pape y disait que l'autorité pontificale doit être conservée ; que les instructions qu'il leur a données le portent, et qu'ils doivent assister au concile; que, s'il s'y élève des contestations, ils doivent ne pas entrer dans les disputes, mais juger les opinions (1). Orsi conclut de là que l'objet du pape était d'empêcher que le concile entreprit de juger de nouveau ce qui l'avait déjà été par lui. Cette assertion est démentie par les faits. Nous avons vu, dans la première session, condamner la doctrine et la personne de Nestorius, précédemment examinées et condamnées par saint Célestin, et nous verrons incessamment les légats approuver absolument tout ce qui avait été fait. Quelles sont donc ces disputes dans lesquelles les légats ne doivent pas s'immiscer, mais qu'ils doivent juger ? Ce sont celles qui pourraient s'élever entre des catholiques et des nestoriens; comme au concile de Nicée saint Anastase, encore diacre, avait disputé contre Arius. Les légats devaient juger ces contestations, mais avec le concile.

---

(1) Et autoritatem sedis apostolicæ custodiri debere mandamus si quidem et instructiones quæ vobis traditæ sunt hæc loquuntur, ut interesse conventui debeatis. Ad disputationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. (*Instructiones S. Cœlestini ad legatos suos in actis conc. Ephes.*)

Orsi rapporte d'autres expressions des mêmes instructions. Elles portent que, si les légats, à leur arrivée, trouvent le concile terminé et les évêques retournés dans leurs diocèses, ils s'informent comment les choses ont été faites, et si les décisions ont été conformes à la foi antique. Que, s'il en est autrement, ajoute le pape, et si les choses sont encore en contention, les légats, par les faits mêmes, jugeront ce qu'ils auront à faire (1). Par ces paroles, dit Orsi, le pape constitue ses légats juges du concile.

Cette interprétation n'est nullement juste. Le pape veut seulement que ses légats, chargés de ses pouvoirs et de ceux de tout l'occident, n'adhèrent aux décisions du concile qu'en connaissance de cause ; ce qui est de toute justice.

XIV. Au reste, dit Bossuet, la manière dont les légats exécutent leur commission, montre quelle elle était. Ils lurent d'abord une lettre du pape au concile, dans laquelle il dit qu'il a envoyé les évêques Arcade et Projecte, et le prêtre Philippe, pour assister aux séances, et exécuter ce qui a été précédemment statué par lui ; à quoi il ne doute pas que les pères ne donnent leur consentement. Orsi se prévaut beaucoup de ces expressions : mais il omet celles qui suivent. Le pape ne doute pas de ce consentement, quand il sera vu que ce qui a été traité a été décrété pour la sûreté de l'Eglise universelle (2).

---

(1) Quod si transactum synodum, et rediisse omnes episcopos vidissent, respondendum erat illis qualiter res fuerant finitæ; si perantiqua fide catholica res gestæ sunt. Quod si aliter actum est, et in dissentione res sunt, ex ipsis rebus conjicere poteritis quid... agere debeatis. (*Instructiones S. Cœlestini ad legatos suos in actis con. Ephes.*)

(2) Direximus, pro nostra sollicitudine, sanctos fratres et consacerdotes nostros, unanimes nobis et probatissimos viros Arcadium et Projectum episcopos et Philippum presbyterum nostrum, qui iis quæ agantur intersint; et quæ a nobis antea statuta sunt exequantur. Quibus præstandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum : quando id quod agitur videatur pro universalis ecclesiæ securitate decretum. (*Conc. Ephes. act.* 2.)

Ce n'est donc pas par obéissance que le concile doit consentir au décret pontifical : c'est lorqu'il aura reconnu l'utilité et la justice du décret.

Après la lecture de cette lettre, les légats dirent aux pères du concile : « Que votre sainteté considère la forme des lettres du saint et vénérable pape Célestin, » qui a exhorté votre sainteté, non comme enseignant « des ignorants, mais comme avertissant des personnes « instruites, afin que ce qu'il a daigné précédemment « définir, et maintenant rappeler à votre mémoire, « vous ordonniez qu'il soit conformément à la règle de « la commune foi, conduit à une foi parfaite, ou autrement à une très-pleine foi (1). »

Il est clair, selon les légats, que la définition de foi ne sera conduite à une pleine et parfaite fin, que par le décret du concile.

Dans la même session, fut remise au concile, par les légats, une autre lettre de saint Célestin. « L'assemblée « des évêques, dit ce pontife, atteste la présence du « Saint-Esprit, car il est saint, et il lui est dû de la vé« nération, ce concile dans lequel nous voyons cette « respectable assemblée que nous lisons avoir été tenue « par les apôtres. Jamais ne leur manqua le maître qu'ils « avaient été chargés de prêcher. Il fut toujours avec « eux leur seigneur et maître. Dans leur enseignement, « ils n'ont jamais été abandonnés par leur docteur. Il « enseignait, celui qui leur avait dit ce qu'ils devaient « enseigner ; il enseignait, celui qui avait déclaré que, « dans ses apôtres, c'était lui qu'on écouterait. Cette « charge de la prédication est passée en commun à tous

(1) Litterarum sancti venerandique papæ Cælestini episcopi formam sanctitas vestra consideret; qui sanctitatem vestram hortatus est, non quasi ignorantem docens, sed quasi gnarum commonefaciens : ut quæ antea definire, et nunc in memoriam revocare dignatus est, juxta communis fidei regulam, ad finem numeris omnibus absolutam (græce ad finem plenissimam) deduci jubeatis. (*Conc. Ephes. act.* 2.)

« les évêques du Seigneur. Nous sommes astreints par « droit héréditaire à cette sollicitude, nous tous qui, « dans les diverses parties de la terre, prêchons le nom « du Seigneur à la place des apôtres. Quand il leur est « dit : Allez, enseignez toutes les nations, votre fra- « ternité doit reconnaître que nous avons tous reçu ce « commandement général. Il a voulu que nous agissions « tous ainsi, celui qui a confié à tous le même office. « Il est nécessaire, en conséquence, que nous suivions « nos auteurs. Subissons tous leurs travaux, nous qui « avons succédé à leur dignité; nous devons agir par « un travail commun pour conserver ce qui nous a été « confié, et que nous avons reçu par la tradition des « apôtres (1). »

De cette épître de saint Célestin, Bossuet tire plusieurs conséquences.

1° Les évêques, dans la personne des apôtres, ont été établis docteurs par Jésus-Christ. Ce n'est donc pas par saint Pierre et par ses successeurs.

2° Le dépôt de la doctrine est confié à la garde commune des évêques ; d'où il s'ensuit que la foi doit être

---

(1) Spiritus sancti præsentiam testator congregatio sacerdotum..... Sanctum namque est pro debita sibi veneratione, concilium, in quo utique nunc apostolorum frequentissima illius quam legimus congregationis adspicienda reverentia est. Numquam defuit his magister quem receperant prædicandum. Adfuit his semper Dominus et magister : sed nec docentes a suo doctore deserti sunt unquam. Docebat ille qui miserat. Docebat qui dixerat quod docerent. Docebat qui in apostolis suis se confirmabat audiri... Hæc ad omnes in commune Domini sacerdotes mandata prædicationis cura pervenit. Hæreditario in hanc sollicitudinem jure constringimur, quicumque per diversa terrarum eorum vice nomen Domini prædicamus. Dum illis dicitur *ite, docete omnes gentes*, advertere debet fraternitas vestra quia accepimus generale mandatum. Omnes etiam nos id agere voluit qui illis sic omnibus commune mandavit officium. Necesse est ut competenter nostros sequamur autores, subeamus omnes eorum labores, quibus omnes successimus in honore... Agendum est labore communi, ut credita, et per apostolorum traditionem detenta servemus. (*Epist. S. Cœlestini conc. Ephes. act.* 2.)

établie par le travail et le consentement commun de tous.

3° Comme les apôtres assemblés au sujet de la question des observances légales prononcèrent une sentence commune, tant en leur nom, qu'au nom du Saint-Esprit, il faut qu'il en soit de même dans toutes les grandes disputes, et que le concile des apôtres revive, pour ainsi dire, dans les conciles des évêques. Ce qui prouve que la décision finale des questions réside, non dans Pierre seul, ou dans ses successeurs, mais dans le consentement commun.

XV. Orsi argumente d'un discours tenu au concile par un des légats et inséré dans les actes, où la prérogative pontificale est très-exaltée. Il insiste sur ce que saint Pierre est appelé *apostolorum caput*. Il n'y a dans les éloges que donne ce légat à la dignité pontificale, rien que les gallicans n'adoptent et ne répètent avec satisfaction. Quant au raisonnement tiré de l'expression *caput*, j'ai répondu : 1° que ce n'est pas par des métaphores que se décident les questions de foi ; 2° que le mot CAPUT signifie que saint Pierre était le chef des apôtres, ce qui n'exprime pas les pouvoirs dont il était revêtu en cette qualité.

Dans la même session, les légats demandèrent communication de la procédure faite contre Nestorius, afin de la confirmer : *ut nos quoque confirmemus*. Elle leur fût accordée, ainsi qu'il était juste ; et, après avoir examiné les pièces, ils déclarèrent que tout avait été jugé canoniquement et conformément à la discipline ecclésiastique. *Intelleximus omnia canonice et ex ecclesiastica disciplina judicata esse*. Voilà donc une reconnaissance formelle émanée du saint-siége, qu'il est canonique et conforme à la discipline, que les causes jugées par le pontife romain soient revues et jugées de nouveau.

Après avoir approuvé le jugement du concile, les légats demandèrent que l'on relût tout ce qui avait été fait jusque-là dans le concile, afin qu'obéissant à l'ordre du

pape, qui leur a confié cette charge, ils puissent confirmer les jugements du concile; ce qui leur fut encore accordé. Orsi fait beaucoup valoir cette expression *confirmer*, et prétend qu'elle établit la supériorité des légats sur le concile. J'ai répondu ailleurs à cette assertion, et je n'ai plus à y revenir (1). Mais nous trouvons ici, et Bossuet le remarque, une preuve que la confirmation proposée par les légats n'était autre chose qu'un assentiment. Après qu'ils eurent approuvé les actes qu'on leur avait relus, saint Cyrille proposa que, selon l'usage, les légats certifiassent, par leurs signatures, leur adhésion canonique au concile. *Ut legati obsignatione, ut moris est, plenam et manifestam faciant canonicam cum synodo assentionem suam.* Et le concile répond que les légats confirment les actes en les souscrivant; *subscribendo acta confirment.*

Cet accord des légats avec le concile était d'autant plus important et nécessaire, qu'ils étaient, ainsi que je l'ai observé, porteur des pouvoirs, non-seulement du pape, mais de toutes les Eglises occidentales. Ce qui fit dire à l'un d'eux, que tout ce qui avait été décidé dans le concile était ferme et assuré, et décrété par toutes les Eglises, puisque tous les évêques des Eglises orientales et occidentales assistaient à cette assemblée, par eux ou par leurs députés (2).

XVI. Bossuet cite quelques expressions d'une lettre écrite au concile par saint Célestin, après que l'affaire de Nestorius eût été terminée. *Nous pouvons enfin*, dit le pontife, *nous réjouir de la fin des maux.* Ils n'ont été définitivement terminés que par la sentence du concile. *Vous avez*, ajoute-t-il, *été avec nous les exécuteurs de cette affaire, si religieusement terminée.* Avec nous, dit-il,

---

(1) Voyez la première partie, chap. 8.

(2) Firmum igitur est, juxta omnium ecclesiarum decretum (nam orientalis et occidentalis ecclesiæ sacerdotes, vel per se vel certe per legatos, sacerdotali huic concessui intersunt) quod in ipsum pronuntiatum est. (*Allocutio Philippi legati ad concil. Ephes. act.* 2.)

mais non pas sous nous. C'est le consentement commun qui consomme la décision. *Nous avons*, dit-il encore, *appris la juste déposition, et l'exaltation, plus juste encore*. C'est la déposition de Nestorius faite par le concile, après qu'elle l'avait été par le pape, et la promotion de Maximien à la place de cet hérésiarque (1). Toutes ces expressions sont des reconnaissances formelles du droit qu'a eu le concile de juger après le jugement du pape, et du principe que c'est le consentement général du chef et des membres qui termine les affaires, et qui imprime aux jugements le sceau de l'infaillibilité.

CHAPITRE XII.

VINCENT DE LÉRINS.

Dans son célèbre ouvrage, intitulé *Commonitorium*, Vincent de Lérins discute quel est le moyen qu'a tout fidèle de connaître quelle est la véritable foi, quelle est l'autorité qui la fixe. Est-ce celle de l'Eglise romaine? est-ce celle de l'Eglise universelle? Quelques passages de ce docteur vont nous en instruire.

I. « Dans l'Eglise catholique, il faut avec grand soin « tenir ce qui par tout, ce qui toujours, ce qui par tous « a été cru; car c'est là ce qui est véritablement catho- « lique, ainsi que le déclare la force même de ce mot, « qui compend tout universellement. Or, c'est ce qui « arrivera, si nous suivons l'universalité, l'antiquité, « le consentement. Nous suivrons l'universalité, si

(1) Tandem malorum fine gaudendum est... Hujus rei tam fideliter peractæ vos executores videmus nobiscum fuisse... Dejectionem justam, et exaltationem didicimus justiorem. (*Epist. S. Cœlestini ad concil. Ephes. part. in concil. cap.* 20.)

« nous reconnaissons, comme la seule foi véritable,
« celle que professe l'Eglise dans tout l'univers. Nous
« suivrons l'antiquité, si nous ne nous écartons nulle-
« ment des sentiments qu'il est manifeste que nos ancêtres
« et les saints pères ont publiés. Nous suivrons le con-
« sentement, si, dans l'antiquité, nous nous attachons
« aux sentiments et aux définitions de tous, ou de pres-
« que tous les évêques et les maîtres (1).

« L'Eglise de Jésus-Christ, dit-il dans un autre en-
« droit, gardienne fidèle et attentive des dogmes dont
« elle est dépositaire, n'y change jamais rien, n'en
« retranche rien, n'y ajoute rien, n'ôte point le né-
« cessaire, n'ajoute point du superflu, ne perd rien
« du sien, n'usurpe rien sur autrui. Que s'est-elle ef-
« forcée de procurer par les décrets de ses conciles?
« Sinon que ce qui était cru simplement, le fût ensuite
« plus fortement; que ce qui était prêché plus lente-
« ment, le fût plus vivement; que ce qui était prati-
« tiqué avec sécurité, le fût avec plus d'attention. Voilà
« seulement ce que l'Eglise catholique, excitée par les
« innovations des hérétiques, a opéré par les décrets
« de ses conciles. C'est ce qu'elle avait reçu par la seule
« tradition des ancêtres, qu'elle a transmis par écrit à
« la postérité (2).

---

(1) In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quæ ipsa vis nominis, ratioque declarat, quod omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo: si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia. Antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nulla tenus recedamus, quos sanctos majores, et patres celebrasse manifestum est. Consensionem quoque item, si in ipsa vetustate omnium, vel certe pene omnium sacerdotum, pariter, et magistrorum definitiones, sententiasque sectemur. (Vincentii Lirin *commonit. cap.* 3.)

(2) Christi vero ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit: non amputat necessaria, non apponit superflua: non amittit sua,

« Si quelquefois, ajoute-t-il plus bas, une partie « s'élève contre l'universalité, une nouveauté contre « l'antiquité; si l'opposition d'un ou d'un petit nombre « d'errants se révolte contre le consentement de tous, « ou de la grande majorité des catholiques, que l'on « préfère à la corruption de la partie l'intégrité de l'uni- « versalité, que dans l'ancienneté même des opinions « diverses on préfère d'abord les décrets d'un concile « général, s'il en existe, sinon, que l'on suive, ce qui « en approche beaucoup, les sentiments conformes « entre eux des nombreux et grands maîtres (1). »

Dans son second *Commonitorium*, résumant ce qu'il a enseigné dans le premier, Vincent de Lérins dit: « J'ai dit que, dans l'ancienneté ecclésiastique, deux « choses doivent être fortement et soigneusement ob- « servées, auxquelles doivent s'attacher tous ceux qui « ne veulent pas être hérétiques. D'abord s'il y a quel- « que décret rendu par tous les évêques catholiques, « avec l'autorité des conciles généraux; ensuite, s'il « ne s'en trouve point, et qu'il s'élève une question « nouvelle, il faut recourir aux sentiments des saints « pères, etc. (2). »

---

non usurpat aliena... Denique quid unquam aliud conciliorum decretis enisa est, nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea instantius prædicaretur; quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur. Hoc, inquam semper, nec quisquam præterea, hæreticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut quod prius a majoribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris, etiam per scripturæ chirographum consignaret. (*Ibid. cap.* 32.)

(1) Si quando pars contra universitatem, novitas contra vetustatem, unius vel paucorum dissentio, contra omnium, vel certe multo plurimum catholicorum consensionem rebellaverit, præferunt partis corruptioni universitatis integritatem; in qua eadem universitate, novitatis profanitati, antiquitatis religionem. Itemque in ipsa vetustate, unicis, sive paucissimorum temeritati, primum omnium generalia, si qua sint universalis concilii decreta præponant. Tum deinde, si id minus est, sequantur, quod proximum est, multorum atque magnorum, consentientes sibi sententias magistrorum. (*Ibid. cap.* 38.)

(2) Item diximus, in ipsa ecclesiæ vetustate, duo quædam vehe-

Examinons maintenant les conséquences qui résultent de ces textes.

II. En premier lieu, Vincent de Lérins, recherchant quels sont les caractères certains auxquels on doit reconnaître la vraie foi, ne dit pas un mot de celui que les ultramontains regardent comme le premier de tous, comme celui qui est supérieur à tous les autres, comme celui dont tous les autres tirent leur autorité. Si ce célèbre docteur avait cru que l'infaillibilité appartient au pape, il l'aurait certainement dit, d'autant plus que son sujet l'y conduisait naturellement. Il n'aurait pas manqué de proposer ce moyen de connaître la vérité catholique, lequel serait à la fois et le plus certain, le plus tranchant, le plus irréfragable, et le plus simple, le plus naturel, le plus à la portée de tous les esprits. Il n'aurait pas eu besoin de recourir aux caractères d'universalité, d'antiquité, de consentement. Son silence, sur l'infaillibilité pontificale prouve qu'il n'y croyait pas.

En second lieu, Vincent de Lérins, qui ne dit pas que c'est dans les décrets pontificaux qu'on doit chercher la véritable et certaine doctrine de l'Eglise, présente, pour la trouver, trois caractères : universalité, antiquité, consentement. L'universalité est, selon lui, ce que professe l'Eglise dans tout l'univers, le consentement ce sont les définitions de tous ou de presque tous les évêques. Quant à l'antiquité de la doctrine, il veut qu'on la recherche avant tout dans les décrets des conciles généraux, s'il en existe. Ce n'est même que dans le cas où il s'élèverait une question nouvelle qui n'aurait pas été définie par les conciles, qu'il veut que l'on recoure à l'autorité des saints pères.

---

menter studioseque observanda, quibus penitus inhærere deberent quicumque hæretici esse nollent. Primum si quid esset antiquitus ab omnibus ecclesiæ sacerdotibus universalis concilii autoritate decretum : deinde si qua nova exsurgeret quæstio, ubi id minime reperiretur, recurrendum ad sanctorum patrum sententias. (*Idem commonitarium secundum*, *cap.* 41.)

Ainsi, Vincent de Lérins, recherchant à quels caractères on doit reconnaître avec une entière certitude la vraie foi, d'une part, ne parle pas de l'autorité du pape; de l'autre, met au premier rang celle des conciles généraux. Il est donc évident que sa doctrine est absolument celle de l'église gallicane.

Mais nous avons une autre preuve que c'était l'autorité du concile, et non celle du pape, que Vincent de Lérins regardait comme irréfragable : c'est dans ce qu'il dit sur l'erreur de la rebaptisation. Il justifie saint Cyprien de l'avoir soutenue lorsqu'elle n'était pas condamnée, et il condamne les donatistes de la défendre depuis qu'elle est proscrite par un concile général. Ayant rapporté plus haut ce que dit à ce sujet ce docteur, je crois inutile de le répéter ici (1).

III. A l'autorité de Vincent de Lérins, qu'avait alléguée Bossuet, Orsi répond que tout l'ouvrage de cet ancien docteur a pour objet de prouver l'autorité de la tradition, et de montrer que les vérités qu'elle transmet sont irréformables; mais qu'il ne touche point à la question qui divise les ultramontains et les gallicans.

IV. Vincent de Lérins ne traite pas la question qui nous divise d'avec les ultramontains, parce qu'elle ne s'était pas encore élevée ; mais les principes qu'il établit sont contraires au système ultramontain. 1° Il établit partout l'autorité de la tradition universelle de l'Eglise ; nulle part l'autorité de la tradition du saint-siége. 2° En établissant l'autorité de la tradition, il donne les manières de connaître la tradition : la principale est de considérer, non les décisions des pontifes romains, mais les décrets des conciles généraux. Il enseigne même qu'une erreur peut être soutenue tant qu'elle n'est condamnée que par le pontife romain ; qu'elle ne peut

(1) Voyez ci-dessus, chap. 3, n° 5.

plus être défendue quand un concile l'a proscrite. 3° Orsi confond ici, comme dans beaucoup d'autres endroits, l'irréformabilité de la doctrine en elle-même, avec l'irréformabilité du jugement sur la doctrine; le principe que les dogmes transmis par la tradition sont certains, avec le décret qui déclare infailliblement quels sont ces dogmes certains.

CHAPITRE XIII.

LE CONCILE GÉNÉRAL DE CHALCÉDOINE.

1. Avant de discuter ce qui se passa dans le quatrième concile général, il est nécessaire de rapporter les faits qui ont précédé et amené cette sainte assemblée, et d'examiner les conséquences qu'en tirent Bossuet d'un côté, et Orsi de l'autre.

Eutychès, archimandrite ou abbé d'un monastère à Constantinople, ayant publié son hérésie qui confondait les deux natures de Jésus-Christ, et n'en faisait qu'une seule, saint Flavien, son évêque, le condamna dans un concile tenu à Constantinople. Au lieu de se soumettre à sa condamnation, Eutychès interjecta appel au pape et à tous les patriarches. Saint Léon, qui occupait alors le saint-siége de Rome, demanda à saint Flavien des mémoires instructifs sur cette affaire. Saint Flavien, en les lui envoyant, lui écrivit, le priant de faire sa propre cause de la cause commune; de déclarer la condamnation d'Eutychès faite régulièrement et d'affermir ainsi la foi de l'empereur. Il ajoutait que cette affaire, pour être terminée, ne demandait que la décision pontificale, et que, par ce moyen, l'hérésie serait

aisément réprimée, et les troubles qu'elle avait excités, calmés (1).

De cette lettre, Orsi conclut que saint Flavien regardait l'autorité du pape comme irréfragable. Cette conséquence est plus qu'exagérée. Tout ce qui résulte de la lettre de saint Flavien, est que l'autorité du pape est supérieure à celle du concile particulier : ce que nous reconnaissons. Saint Flavien pensait que l'erreur d'Eutychès n'avait pas encore jeté de très-profondes racines, et qu'elle pourrait être extirpée par la seule autorité pontificale. Sans doute, si Eutychès et ses sectateurs avaient voulu s'en tenir à la décision du pape, une autre décision n'aurait pas été nécessaire : de même que celle du pape eût été superflue s'ils se fussent soumis au décret du concile de Constantinople. La soumission au premier juge rend inutile le secours au tribunal supérieur.

II. Cependant saint Léon ayant reçu de saint Flavien les mémoires qu'il lui avait demandés, écrivit la célèbre lettre dogmatique que Bossuet appelle divine, dans laquelle il expose clairement, ainsi que toute l'Eglise l'a reconnu, le dogme de l'incarnation. Il y approuve la foi et les démarches de saint Flavien, et condamne de nouveau Eutychès, désirant néanmoins qu'on use envers lui d'indulgence, s'il fait satisfaction.

Si Eutychès s'était soumis à cette décision, ainsi qu'il l'avait promis dans son appel, l'hérésie aurait été éteinte. Mais son obstination dans l'erreur continuant et augmentant encore les troubles, l'empereur Théodose le

---

(1) Ut propriam faciens communem causam, et sanctarum ecclesiarum disciplinam, simul decernere damnationem adversus eum regulariter factam, et per propria scripta dignetur; confortare autem, et piissimi, et Christo deditissimi imperatoris fidem. Causa enim eget solum modo vestro solatio atque defensione, qua debeatis, consensu proprio, ad tranquillitatem et pacem cuncta perducere. Sic enim hæresis quæ surrexit, et turbæ quæ propter eam factæ sunt, facillime destruentur, Deo cooperante, per vestras sanctissimas litteras. (*Conc. Chalced. epist. S. Flaviani ad S. Leonem.*)

jeune jugea nécessaire d'assembler un concile. Il le convoqua à Ephèse, où il avait déjà fait tenir celui contre Nestorius. Il parait que, dans les commencements, saint Flavien, qui voyait les choses de près, craignit les suites de cette assemblée. Il fit à l'empereur des représentations à ce sujet. Saint Léon lui-même écrivit à ce prince que la cause était tellement évidente, qu'il était convenable de s'abstenir de la convocation d'un concile. Mais ensuite, jugeant pures les intentions de l'empereur, dont le grand défaut était d'être faible, léger et mal entouré, dans une épître au concile il loue ce prince de l'avoir convoqué, afin que, par un jugement plus plein, toute erreur pût être abolie, et il annonça les légats qu'il envoyait pour assister à sa place, afin de statuer par un jugement commun ce qui plairait au Seigneur (1).

De cette lettre de saint Léon, il résulte que ce grand pontife, très-attaché aux prérogatives de son siége, et très-occupé à les faire valoir, reconnaissait: 1° que des causes déjà jugées par lui, pouvaient être soumises au nouveau jugement du concile; 2° que ce second jugement serait rendu, non par son autorité, mais par le commun consentement de lui et des évêques: *Communi vobiscum sententia;* 3° que ce jugement serait plus plein que le sien: *Pleniore judicio.*

III. A ce raisonnement, Orsi répond qu'il peut y avoir deux sortes d'examen sur les choses de foi. L'un a pour objet de découvrir la vérité cachée; l'autre est pour faire briller de nouvelles splendeurs la vérité qui a été couverte de ténèbres. Le premier est nécessaire

---

(1) Verum quia talium non est negligenda curatio, et pie ac religiose christianissimus imperator haberi voluit episcopale concilium, ut pleniore judicio omnis possit error aboleri, fratres nostros Julium episcopum, Renatum presbyterum, et filium meum Hilarium diaconum, cumque his Dulcitium notarium probatæ nobis fidei misi; qui vice mea sacro conventui vestræ fraternitatis intersint; et communi vobiscum sententia quæ Domino sunt placitura constituant. (*Epist. S. Leonis ad conciliabulum Ephes. conc. Chalced. part.* 1.)

pour trouver la vérité ; le second est utile, et en quelque sorte nécessaire pour persuader la vérité à ceux qui la rejettent. Celui-là est nécessaire de droit avant que la sentence sur le dogme soit portée, celui-ci est permis, quelquefois par une sorte d'indulgence, pour subvenir plus doucement au bien des personnes faibles ou ignorantes. Dans la lettre citée de saint Léon, la discussion nouvelle de l'affaire permise par ce pontife, n'a point pour objet de mettre en lumière la vérité cachée dans les ténèbres. Il ne voulait pas que la cause d'Eutychès fût traitée de nouveau dans le concile comme douteuse, puisqu'il dit dans d'autres lettres que l'erreur de cet hérésiarque est claire et certaine ; mais l'indulgente bonté de saint Léon a permis ce nouvel examen de l'affaire pour que la vérité, déjà certaine et inébranlable, fût confirmée de plus en plus, et pour qu'étant exposée très-clairement et très-purement, elle fût mise dans un nouveau jour. Mais cette complaisance du souverain pontife n'était pas de droit. Ce qui est vrai, dit Orsi, tant de cette concession de saint Léon, que de toutes les autres permissions accordées par des papes, de recevoir en concile des causes déjà décidées par eux.

Rien de plus faible que ces réponses d'Orsi :

1° Il ne s'agit pas ici seulement d'examen, mais de jugement. C'est un jugement, un jugement proprement dit et juridictionnel dont saint Léon déclare la nécessité.

2° Ce n'était pas un éclaircissement dont il s'agissait. Saint Léon croyait, et toute la catholicité avec lui, que sa lettre éclaircissait suffisamment la matière.

3° L'erreur d'Eutychès était certaine et évidente. Elle l'était avant le jugement de saint Flavien et de son concile ; elle ne l'était pas moins avant le jugement de saint Léon, et cependant un troisième jugement était encore nécessaire, selon la lettre de saint Léon.

4° Saint Léon ne regardait pas comme douteuse la doctrine combattue par Eutychès ; mais ce n'est pas parce

qu'un dogme est douteux qu'on le définit dans les conciles, c'est parce qu'il est attaqué.

5° Il n'est nullement question, soit dans cette lettre de saint Léon, soit dans aucun autre acte, de cette indulgence, de cette permission, de cette complaisance, qui n'étaient pas de droit, dont parle Orsi. Au contraire, saint Léon reconnaît le besoin qu'avait l'Eglise d'un nouveau jugement rendu en commun et plus plein que le sien.

IV. Le concile que Théodose avait assemblé à Ephèse, au lieu de terminer les maux de l'Eglise, ne fit que les aggraver par les intrigues, les violences, les crimes de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, et protecteur d'Eutychès. Les hérétiques, se prévalant du grand nom de ce concile, se confirmèrent dans leur erreur, et y attirèrent plusieurs personnes. Pour réparer les maux causés par le brigandage d'Ephèse, le grand saint Léon, dit Orsi, exerça son autorité suprême. Dioscore, dans son faux concile, avait criminellement, et au mépris de l'autorité du saint-siége, absous Eutychès, condamné et déposé saint Flavien et Eusèbe de Dorylée, défendu de lire dans le concile la lettre de saint Léon, prononcé contre ce pontife lui-même un anathème, enfin, engagé par ses menaces plusieurs évêques à consentir à ses crimes. Saint Léon jugea qu'il était du droit et du devoir de son autorité apostolique de réprimer ces criminelles entreprises, quoique faites sous le nom d'un concile général. Il n'appela pas de ce faux concile à un concile véritable, comme on avait appelé du concile de saint Flavien à lui, de son propre droit et de sa pleine puissance, il cassa tout cela. Il déclara qu'Eutychès n'avait pu être absous par personne sans une rétractation de ses erreurs; il retint dans sa communion saint Flavien et Eusèbe de Dorylée; il retrancha de sa communion quiconque, du vivant de saint Flavien, oserait s'asseoir sur son siége. Après la mort de ce saint évêque, il refusa de communiquer avec Anatole, son successeur, jusqu'à ce

qu'il eût souscrit la lettre à Flavien. Il ordonna qu'Eutychès même fût reçu dans la paix de l'Eglise, s'il détestait, par écrit, sa criminelle doctrine; il enjoignit de rétablir dans leurs siéges les évêques injustement dépouillés et exilés; il voulut que ceux qui, cédant à la violence, avaient consenti aux crimes de Dioscore, restassent dans leurs siéges, s'ils effaçaient leur faute par une satisfaction convenable. Il réserva au jugement du saint-siége ceux qui, avec Dioscore, avaient été les principaux auteurs du scandale. Enfin, il fit des efforts pour qu'un nouveau concile fût tenu; non que ses décrets n'eussent pas assez de force par eux-mêmes, et dussent être l'objet d'une nouvelle discussion, mais pour que l'Eglise entière assemblée, y obéissant et s'y soumettant solennellement, l'injure faite au siége apostolique, dans le faux concile, fut dignement réparée.

Tous ces faits, rapportés par Orsi, sont véritables et ne font rien à notre cause; mais le motif qu'il donne à la demande faite par saint Léon de la convocation, est contraire à la vérité.

D'abord nous concevons sans peine que l'autorité du saint-siége pouvait de plein droit s'exercer pour casser tout ce qui avait été fait dans le prétendu concile d'Ephèse. Ce concile n'était nullement œcuménique, puisqu'on en avait exclu les légats du pape, et que toute l'Eglise d'occident le rejetait. Une lettre du diacre Hilaire, l'un des légats, le témoigne positivement (1). Une grande partie de l'Eglise orientale était aussi opposée à ce concile, où, d'ailleurs, toutes les lois avaient été violées. Saint Léon avait d'autant plus le droit et le de-

---

(1) Vestra itaque veneranda clementia cognoscat a præfato papa, cum omni occidentali concilio reprobari omnia quæ in Epheso, contra canones, per tumultus, et odia sæcularia a Dioscoro episcopo gesta sunt; et nulla ratione hæc in his partibus suscipi posse, quæ per potentiam prædicti, non sine læsione fidei, et præjudicio sanctissimi viri, innoxiique commissa sunt. (*Epist. Hilarii legati S. Leonis ad Pulcheriam Augustam inter acta conc. Chalcedonensis.*)

voir de faire tout ce qu'il fit, qu'il n'y avait pas de concile qui pût réparer les maux. Il l'avait en vain sollicité auprès de Théodose, et ce ne fut que sur le refus de ce prince qu'il usa de sa propre autorité.

Ensuite ce que dit Orsi, que saint Léon demandait à l'empereur un concile œcuménique, pour que l'Eglise assemblée obéît humblement à sa lettre, est une assertion ; 1° gratuite, et qui n'a aucun fondement ; 2° fausse et contraire au texte du saint pontife, qui demandait le concile, pour rejeter et corriger tout ce qui avait été fait, et pour qu'il ne restât plus de doute sur la foi (1).

Orsi fait un autre raisonnement d'après les lettres de saint Léon. Ce pontife, écrivant à Théodose, se plaint de ce que, dans le brigandage d'Ephèse, Dioscore a empêché que sa lettre à Flavien ne fût lue. Il voulait donc, conclut Orsi, que cette lettre fût la loi impérative et irrésistible du concile.

Saint Léon ne dit point cela. Il dit seulement que si ses lettres, soit au concile, soit à saint Flavien, avaient été lues, et si Dioscore n'avait pas empêché qu'elles fussent connues des évêques, elles auraient tellement manifesté la vérité, qu'elles auraient apaisé les disputes et les troubles (2). C'est donc par la persuasion qu'elles auraient donnée, et non par l'empire qu'elles auraient exercé, qu'elles auraient prévenu les maux.

Le nouveau concile, sollicité par saint Léon pour réformer le conciliabule d'Ephèse, Théodose le re-

---

(1) Quæ omnes offensiones, ita aut repellat, aut mitiget, ne aliquid ultra sit, vel in fide dubium, vel in charitate divisum. (*Epist. S. Leonis ad Theodosium. Conc. Chalced. part.* I, *epist.* XX)

(2) Si scripta quæ, vel ad sanctam synodum, vel ad Flavianum detulerunt (missi) episcoporum publicari auribus Alexandrinus permisisset antistes, ita manifestatione purissimæ fidei, quam divinitus inspiratam accepimus et tenemus, omnium commentationum strepitus quievisset, ut nec in sapientia ultra desiperet, nec occasionem nocendi æmulatio reperiret. (*S. Leonis epist.* XLIV, *ad Theodosium.*)

fusa, par le motif, qu'après la décision du concile, qu'il croyait œcuménique, il n'y avait plus rien à examiner. Voyez, dit sur cela Bossuet, la différence que l'on mettait entre le jugement du pape et celui du concile. On revenait, dans les conciles, sur les jugements des papes, mais on ne croyait pas qu'il fût jamais permis de revenir sur les décisions des conciles regardés comme œcuméniques. Orsi ne répond rien à ce raisonnement.

V. L'empereur Théodose étant mort, Pulchérie étant remontée sur le trône, et y ayant fait asseoir avec elle Marcien son époux, saint Léon renouvela ses instances pour la tenue d'un nouveau concile, qui fut effectivement convoqué et assemblé à Chalcédoine.

Nous avons, dans les actes de ce concile, plusieurs choses à observer, très-importantes pour notre question :

La condamnation de Dioscore,

L'examen de la lettre de saint Léon,

La réception de Théodoret au concile,

La confirmation de Maxime et d'Anatole,

La réjection, par saint Léon, du vingt-huitième canon de ce concile.

VI. Sur la condamnation de Dioscore, Orsi et Bossuet argumentent, chacun de leur côté, de ce qui s'est passé à cet égard dans le concile. Avant d'entrer dans la discussion de leurs raisonnements respectifs, il est bon d'observer que l'état de la question est de savoir si, dans cette cause, le concile a jugé de nouveau, avec une autorité qui lui fût propre, ce que saint Léon avait précédemment jugé.

Pour prouver que c'est par l'autorité suprême du pape, que le concile a prononcé la sentence contre Dioscore, Orsi rapporte ce qui s'est passé dans la première séance. On agita la question si Dioscore siégerait comme juge, ou comparaîtrait comme accusé. Orsi observe que les légats ne délibérèrent pas avec les pères, et ne soumirent point à leur examen la question. Ils

alléguèrent l'ordre suprême du pape ; menacèrent de se retirer, si on n'y obéissait pas. Ils déclarèrent qu'ils ne pouvaient pas aller contre les préceptes du pape, les lois ecclésiastiques, et les institutions des pères : par où ils mettaient l'autorité du pape au premier rang, avant les lois de l'Eglise. Ils posèrent en principe que, tenir un concile sans l'autorité du pape, comme avait fait Dioscore, est une chose qui n'a jamais été permise, qui n'a jamais été faite ; ce qui montre que c'était là le grand crime de Dioscore, et le principe de la nullité de son concile (1). Et dans le fait, Dioscore fut obligé de comparaître comme accusé. De tout cela Orsi conclut que l'autorité du pape fut reconnue, dans cette occasion, supérieure à celle du concile.

Cette conséquence ne résulte nullement des discours des légats. S'ils s'expriment fortement au sujet de la séance de Dioscore, en la lui refusant, et en exigeant qu'il comparaisse comme accusé, c'est que Dioscore avait été condamné et déposé par le pape. Lui donner l'état de juge, eût été anéantir le jugement pontifical. Il est contre toute loi, et contre toute raison, qu'un homme condamné en première instance siége avec les juges dans le tribunal où il doit être jugé en dernier ressort. Les légats ne soumettent pas leur demande au concile ; mais il paraît que le concile était d'accord avec eux.

---

(1) Paschasinus... dixit : Beatissimi atque apostolici viri papæ urbis Romæ præcepta habemus præ manibus, quibus præcipue dignatus est ejus apostolatus, ut Dioscorus non sedeat in concilio, sed audiendus intromittatur. Hoc nos observare necesse est. Si ergo præcipit vestra munificentia, aut ille egrediatur, aut nos eximus...

Lucentius..... Judicii necesse est enim dare rationem : quia cum personam judicandi non haberet, et synodum ausus est facere sine autoritate sedis apostolicæ ; quod numquam licuit, numquam factum est.

Paschasinus... Nos contra præcepta beatissimi atque apostolici papæ, gubernatoris sedis apostolicæ, venire non possumus, nec contra ecclesiasticas regulas, vel contra patrum instituta. (*Conc. Chalced. act.* 1.)

Il est contraire à la vérité de présenter l'absence du pape au brigandage d'Ephèse, comme le seul crime de Dioscore, et l'unique cause de la nullité de cette assemblée. Le défaut de liberté, les menaces, la contrainte employées pour extorquer l'opinion des évêques; le refus de suffrage à saint Flavien et aux évêques qui lui étaient attachés; les violences faites à ce saint personnage, lesquelles furent portées jusqu'à causer sa mort; la réclamation de tout l'occident, et d'une partie considérable de l'orient : tout cela ne concourait-il pas, avec l'opposition du pape, à annuller l'autorité de ce conciliabule?

La sentence contre Dioscore fut prononcée dans la troisième session; et voici ce qui se passa à cet égard. Les légats du pape demandèrent au concile ce qu'il lui plaisait; ce qui plaît aux canons, répondit le concile. Les légats rappelèrent ce qui s'était passé au concile d'Ephèse, sous Cyrille, et proposèrent de le prendre en considération. Considérant cette forme, ajoutèrent-ils, donnez celle qui vous plaira. Ordonnez-vous, dit l'un d'eux, qu'on emploie les peines ecclésiastiques? Nous y consentons tous, reprit le concile. Un évêque, nommé Julien, dit que, comme les légats tenaient la place, et exerçaient la primauté du saint pontife Léon, et comme tout le concile était présent, on leur demandait de proférer et de promulguer contre Dioscore, la sentence portée dans les saints canons, car tout le concile est d'accord de leur opinion. Un des légats insista, et demanda de nouveau au concile ce qui lui plaisait. Maxime, évêque d'Antioche, répondit : La même chose qui semble juste à votre sainteté; nous en sommes tous d'accord. Alors, les légats, après avoir fait le récit des crimes de Dioscore, prononcèrent contre lui la sentence en ces termes : Saint Léon, par nous et par le présent concile, conjointement avec le bienheureux apôtre Pierre, qui est la pierre et le soutien de l'Eglise, et le fondement de la vraie foi, a déclaré Dios-

core étranger à tout pouvoir sacerdotal (1). Alors, tous les évêques opinèrent successivement. Anatole, évêque de Constantinople, dit *concors efficior*. Maxime, d'Antioche, ensuite : *Sicut beatissimus archiepiscopus et pater noster Leo, et Anatolius*. Tous les autres opinent de même, *consentio.... concors efficior.... consentio... damnationi a synodo factæ... hæc eadem definitio... hæc eadem definitio... decerno*, etc. Ensuite, ils souscrivirent de cette manière : *Paschasinus definiens subscripsi. Anatolus definiens subscripsi ;* et tous les autres de même.

Dans ce récit, nous voyons deux choses clairement établies : d'abord la primauté du pape, qui donne la forme, ainsi que l'on parlait alors, ce qui consiste à donner le premier son avis comme président, et à proposer la formule de condamnation ; ensuite le jugement juridictionnel du concile sur la cause que le pape avait précédemment jugée. Ce jugement en dernier ressort, rendu après le jugement du pape en première instance, est établi premièrement par les légats eux-mêmes, qui, avant de prononcer la sentence, demandent à plusieurs

---

(1) Paschasinus episcopus (legatus) dixit : Quid placet vestræ sanctitati? Volumus discere sancta synodus dixit, quod placet canonibus. Lucianus episcopus (alter legatus) dixit : A beatissimo patre nostro Cyrillo in sancta Ephesina synodo quædam acta sunt : ipsam inspicientes, formam quæ placuerit, date. Paschasinus episcopus dixit jubet pietas vestra ut ultione ecclesiastica utamur? Sancta synodus dixit : Omnes consentimus... Julianus episcopus Hypæpensis dixit : Nunc vestra sanctitas primatum tenet sancti Leonis, et omne sanctum concilium. Petimus igitur vestram sanctitatem, qui habes, magis autem qui habetis locum sanctissimi Leonis, promulgare in eam, et regulis insitam contra eum proferre sententiam. Omnes enim, et tota universalis synodus concors efficitur vestræ sanctitatis sententiæ. Paschasinus episcopus dixit : Iterum dico quid placet beatitudini vestræ? Maximus episcopus magnæ Antiochenæ civitatis dixit : Quod videtur sanctitati vestræ et nos concordes efficimur... Unde sanctus Leo per nos, et præsentem sanctam synodum, una cum beatissimo Petro apostolo, qui est petra et crepido ecclesiæ et rectæ fidei fundamentum, ab omni sacerdotali potestate alienum declaravit. (*Conc. Chalced. act.* 3.)

reprises au concile ce qu'il pense, et qui ne la prononcent qu'après s'être assuré de son consentement. Secondement, par la manière évidemment judiciaire dont les évêques opinent, et selon laquelle ils souscrivent.

Cette vérité, que le concile de Chalcédoine a prononcé un jugement juridictionnel sur ce que le pape saint Léon avait précédemment jugé, est encore confirmée par plusieurs monuments authentiques du temps. Je me contente de citer deux épîtres qui l'attestent.

La première est de l'impératrice sainte Pulchérie, qui mande à Stratégus d'empêcher les violences qu'on pourrait faire au concile. « Afin que le saint synode siégeant « conformément à toute la discipline, sans émotion « et sans contention, les choses révélées par Notre-« Seigneur Jésus-Christ soient confirmées en commun « par tous (1). »

La seconde épître est du concile même, et adressée aux empereurs. Après avoir rapporté les crimes de Dioscore, l'excommunication prononcée contre lui par saint Léon, son refus opiniâtre de comparaître, il est dit que, par le concile universel, il a été dépouillé du sacerdoce, et déclaré étranger à la dignité épiscopale (2).

De tous les faits qui viennent d'être exposés et prouvés, il résulte évidemment qu'après une première condamnation prononcée par saint Léon, Dioscore en a subi une autre par le concile de Chalcédoine, et que ce n'est qu'après, et par cette seconde sentence, qu'il a été définitivement déposé.

VII. La seconde chose qui, selon Bossuet, prouve la

---

(1) Ut cum omni disciplina considente beata synodo, sine aliqua commotione atque contentione, quæ a Domino Christo revelata fuerint communiter ab omnibus confirmentur. (*Conc. Chalced. part.* I, *epist.* XIX.)

(2) Ab universali concilio sacerdotio est nudatus, et ab episcopali dignitate pronuntiatus est alienus. (*Conc. Chalced. epist.* IIII, *ad imper.*)

supérioriété du concile, est l'approbation donnée par le concile dans la forme d'un véritable jugement à la belle lettre de saint Léon. Orsi le contredit encore sur ce point. Examinons leurs raisons respectives.

Cette lettre, avant d'être portée au concile de Chalcédoine, avait déjà été souscrite par Anatole de Constantinople et par d'autres évêques orientaux. Un concile de quarante-cinq évêques de France l'avait adoptée et en avait écrit à saint Léon. « Beaucoup d'entre eux, « disaient-ils, se sont réjouis en y reconnaissant le sen- « timent de leur foi, et se félicitent à bon droit d'avoir « toujours cru d'après la tradition de leurs pères, de « même que l'a exposé votre apostolat. Quelques-uns « qui avaient des incertitudes, se félicitent d'avoir été « instruits en recevant l'avertissement de votre béati- « tude. Ils se réjouissent de pouvoir avec confiance, « d'après l'autorité du siége apostolique, publier et af- « firmer ce que chacun d'eux croit (1). »

Un concile composé de douze évêques d'Italie, sous la présidence d'Eusèbe de Milan, écrivit aussi à saint Léon : « Votre lettre éclaircit la simplicité de la foi. « Elle brille des interprétations des prophètes, des au- « torités évangéliques, des témoignages de la doctrine « apostolique, et est conforme aux sentiments que saint « Ambroise, excité par le Saint-Esprit, a exprimés sur « le mystère de l'incarnation du Seigneur. Et parce que « toute cette lettre est conforme à la foi que de toute « antiquité nous ont transmise nos pères, il nous a plu « à tous, que ceux qui pensent avec impiété sur le mys-

(1) Multi in ea gaudentes, pariter et exultantes recognoverunt fidei suæ sensum : et ita se semper ex paterna traditione tenuisse, ut vester apostolatus exposuit, jure lætantur. Nonnulli sollicitiores facti, beatitudinis vestræ admonitione percepta, modis omnibus se gratulantur instructos. Dumque sibi occasionem gaudent qua libere et fiducialiter, suffragante etiam apostolicæ sedis autoritate, eloquuntur et asserunt unusquisque quod credit. (*Epist. synodica episcoporum Galliæ collect. concil. tom.* 7.)

« tère de l'incarnation soient, et de notre consentement « et en vertu de la sentence émanée de votre autorité, « poursuivis par une condamnation canonique (1). »

De ces deux lettres, Bossuet conclut, et avec raison, que ce n'est point par soumission, mais que c'est après un examen, *parce qu'ils ont reconnu ce qu'ils ont toujours cru d'après la tradition de leurs pères..... parce que la lettre est conforme à la foi transmise par les pères*, que les évêques y adhèrent.

La lettre de saint Léon ayant été lue au concile de Chalcédoine, y fut accueillie avec les plus vifs applaudissements et des acclamations réitérées. « Telle est, « s'écriait-on, la foi des pères; telle est la foi des « apôtres. Nous croyons tous ainsi : ainsi croient les or- « thodoxes; anathème à qui ne le croit pas. Pierre a « parlé par Léon; c'est l'enseignement des apôtres. Léon « a enseigné avec piété et vérité; Cyrille a enseigné « ainsi. Eternelle mémoire à Cyrille. Léon et Cyrille ont « donné le même enseignement; anathème à qui ne le « croit pas. C'est la vraie foi catholique; nous la suivons « tous, c'est la foi des pères. Pourquoi cette lettre n'a- « t-elle pas été lue à Ephèse? Dioscore l'a supprimée (2). »

---

(1) Clarnit etiam fidei simplicitate fulgere, prophetarum etiam interpretationibus, et evangelicis autoritatibus, et apostolicæ doctrinæ testimoniis radiare, omnibusque sensibus convenire quos sanctus Ambrosius de incarnationis Dominicæ mysterio suis libris, Spiritu sancto excitante, inseruit. Et quia omnia majorum fidei nobis antiquitus traditæ conveniunt, placuit, omnibus qui impie de incarnationis sacramento sentiunt suo etiam consensu autoritatis vestræ sententiæ damnatione congrua persequendos. (*Epist. Eusebii Mediolanensis et aliorum collect. conc. tom.* 3.)

(2) Reverendissimi episcopi clamaverunt : Hæc patrum fides; hæc apostolorum fides. Omnes ita credimus : orthodoxi ita credunt. Anathema ei qui ita non credit. Petrus per Leonem ita locutus est. Apostoli ita docuerunt. Pie et vere Leo docuit. Cyrillo æterna memoria. Leo et Cyrillus similiter docuerunt. Anathema ei qui sic non credit. Hæc vera fides catholica. Ita sapimus. Hæc patrum fides. Hæc in Epheso cur lecta non sunt? Hæc Dioscorus occultavit. (*Con. Chalced. act.* 2.)

Ces acclamations furent répétées à diverses reprises à peu près dans les mêmes termes.

Quelque multipliées qu'elles fussent, elles ne furent pas absolument unanimes, et quelques évêques n'y prirent point part. Leurs doutes venaient, dans quelques-uns, de l'ignorance de la langue latine, dans quelques autres, du fond du dogme. Spécialement plusieurs évêques d'Illyrie et de Palestine désirèrent des éclaircissements; les autres évêques le jugèrent inutile. Mais les commissaires impériaux crurent convenable et nécessaire de les accorder, et ils en fixèrent à cinq jours le terme.

Dans cet intervalle, il se tint, entre les évêques incertains d'une part, et les légats avec l'évêque Anatole de l'autre, des conférences qui dissipèrent tous les doutes. Le terme expiré, le concile tint sa quatrième session. Les commissaires ayant demandé que le concile enseignât ce qu'il voulait sur la foi, le légat Paschasinus répondit : Que le concile recevait le symbole de Nicée, avec les additions du concile de Constantinople et les lettres de saint Cyrille, et les écrits par lesquels le bienheureux et apostolique Léon a condamné les hérésies de Nestorius et d'Eutychès. De même ce saint concile professe cette foi. On ne peut rien y ajouter, ni en retrancher. Ces paroles ayant été traduites en grec, tous les pères s'écrièrent : Nous croyons tous ainsi. C'est ainsi que nous baptisons; c'est ainsi que nous avons cru, et que nous croyons.

Quoique l'unanimité fût bien certaine, les commissaires impériaux jugèrent qu'il était encore nécessaire qu'elle fût constatée en forme. Ils demandèrent qu'il fut pris sur la lettre de saint Léon une délibération régulière, et que chaque évêque déclarât si cette lettre était conforme aux décrets des conciles de Nicée et de Constantinople (1).

---

(1) Quoniam evangelia posita sunt, singuli reverendissimi episcopi doceant si expositio trecentorum octodecim patrum et post hæc cen-

VIII. En conséquence, la délibération nominale et individuelle s'ouvrit. Anatole, de Constantinople, opina le premier en ces termes : *Epistola sanctissimi Leonis consonat symbolo* CCCXVIII *patrum, et* CL *patrum, sed et his quæ in Epheso sub sanctissimo Cyrillo. Quapropter consentio, et libenter subcripsi.* D'autres : *Concordat et subscripsi.* D'autres encore : *Concordat et ideo subscripsi.* D'autres ajoutent : *Concordat et subcripsi, cum recte habeat.* Quelques-uns : *Concordare certo scio.* Quelques autres : *Cum esset consona, et eundem haberet scopum, amplexi sumus et subcripsimus.* D'autres encore : *Hanc jam olim tenuimus fidem, hanc tenemus, in hac baptisati sumus, in hac baptisamus.* Un grand nombre : *Cum viderem, cum sentirem, cum deprehenderem, cum invenirem consentire, subcripsi.* D'autres : *Persuasus, instructus, certior factus quod omnia consentirent, subscripsi.* Quelques-uns rappellent la difficulté qu'ils avaient que quelques mots favorisassent une division de personnes en Jésus-Christ, et ajoutent que les légats leur ayant montré, *quod nulla esset partitio, sed unus Christus, ideo consentimus et subscripsimus.* Quelques autres, d'après les mêmes explications des légats, concluent ainsi : *Per hoc, nobis satisfactum est, et per omnia consonare existimantes sanctis patribus, consentimus et subscripsimus.*

IX. Les faits que je viens d'exposer sont reconnus véritables par Bossuet et par Orsi. Il s'agit de savoir ce qui en résulte : si la lettre de saint Léon avait une autorité à laquelle le concile dût se soumettre, ou si c'était le concile qui possédait l'autorité supérieure à cette lettre.

1° Si la lettre de saint Léon était la loi suprême du concile, pourquoi n'est-il fait mention nulle part de son autorité irréfragable ? Pourquoi n'en est-il parlé dans aucune acclamation, dans aucune opinion ? Pourquoi

---

tum quinquaginta patrum consonat epistolæ sancti Leonis. (*Conc. Chald. act.* 4)

est-ce toujours le mérite de la lettre et jamais son autorité qu'on exalte? pourquoi les légats eux-mêmes ne réclament-ils pas cette autorité, et font-ils valoir la lettre seulement en ce qu'elle établit le dogme catholique ?

2° De cela seul que le concile délibère sur la lettre dans la forme judiciaire, il résulte qu'il ne la regarde pas comme une définition irréformable; et qu'au contraire, il se regarde comme juge de la doctrine qu'elle contient. On ne s'avise pas de délibérer judiciairement sur ce qu'on n'a pas droit de juger.

3° L'objet de la délibération est la conformité de la lettre de saint Léon, non pas avec les décisions pontificales, mais avec les décrets des conciles. Ce sont donc non les décisions pontificales, mais les décrets des conciles qui sont regardés comme les règles suprêmes de la foi.

4° Les termes dans lesquels opinent les pères du concile montrent évidemment qu'ils se regardent comme juges de la lettre, et non comme soumis à la lettre. C'est parce qu'ils reconnaissent sa conformité avec les conciles, qu'ils prononcent leur approbation.

5° Les incertitudes mêmes de quelques évêques sur la lettre montrent qu'il était permis d'en avoir. On n'a jamais douté de la vérité d'une définition conciliaire. Les éclaircissements qu'on donne à ces évêques seraient inutiles et ridicules, si on pouvait trancher leurs difficultés par une irréfragable autorité.

Il est juste maintenant d'examiner ce qu'oppose Orsi à ces raisonnements.

Il fait beaucoup valoir les acclamations des évêques en faveur de la lettre de saint Léon. Mais des témoignages d'admiration ne sont pas des actes de soumission. Au lieu d'être favorables au système d'Orsi, ces acclamations lui sont contraires. D'abord, il y est continuellement fait mention du mérite de cette lettre, dans aucun il n'est parlé de son autorité. Ensuite c'est par la conformité avec les conciles, qu'on déclare cette

lettre catholique. D'où il résulte que la conformité avec les conciles, est le caractère de la catholicité.

Nous n'avons pas, dit encore Orsi, à examiner si c'est par un mouvement aveugle ou par pure obéissance, qu'après avoir pesé la chose, les évêques ont adopté la lettre. La question est de savoir si, avant d'opiner et de signer, les pères la regardaient comme une loi irrétractable et irréformable. Si nous obtenons ce point, nous aurons prouvé que la célébration des conciles n'établit nullement, qu'avant cette célébration, les épîtres des pontifes romains ne sont pas revêtues d'une autorité irrétractable et irréformable.

Cette argumentation pèche en deux points. Elle dénature l'état de la question et présente une équivoque d'expressions.

1° La question ne consiste pas à savoir quelle était, avant le concile, l'opinion personnelle des pères sur le mérite de la lettre de saint Léon. Il s'agit de savoir s'ils la regardaient comme une loi suprême à laquelle ils fussent obligés de se soumettre. S'ils en avaient eu cette opinion, il aurait été criminel à eux de délibérer et de juger si elle était conforme aux décrets des conciles.

2° Les mots irrétractable et irréformable, sont susceptibles de plusieurs sens. D'abord, le mot irrétractable peut signifier que la lettre n'est pas susceptible d'être rétractée à cause de son mérite, ou qu'elle ne peut pas être traitée de nouveau à cause de sa suprême autorité. Les pères de Chalcédoine pensèrent qu'ils avaient droit de la traiter de nouveau, puisqu'ils l'examinèrent et la jugèrent. Mais ce fut d'après cet examen et par un jugement juridique, qu'ils prononcèrent qu'elle n'était pas dans le cas d'être rétractée. Ensuite, ces mots irrétractable et irréformable, peuvent s'appliquer à ce qui se peut ou à ce qui se doit. Sans doute, les pères du concile, regardant la lettre de saint Léon comme conforme au dogme catholique, croyaient ne pas devoir la rétracter et la réformer. Mais, certainement aussi, puisqu'ils la jugeaient, ils se croyaient en droit de prononcer

qu'elle était rétractable et réformable, s'ils en eussent eu cette opinion.

Il est tellement vrai, poursuit Orsi, que le concile de Chalcédoine regardait la lettre de saint Léon comme une règle de foi immuable et irréformable avant la souscription par le concile, que la majeure partie des évêques s'opposait à ce qu'on traitât de nouveau l'affaire de la foi, et qu'on en donnât une nouvelle règle. Les juges demandant que l'on discutât la question, qu'il fût fait une définition dogmatique et une exposition par le concile, les évêques y résistèrent pendant longtemps, déclarant que la lettre de saint Léon était suffisante, et qu'il n'y avait plus rien à examiner après la décision de ce pontife.

Ce raisonnement porte, de même que les autres, sur la confusion que ne cesse de faire Orsi entre le mérite intrinsèque et l'autorité irréfragable de la lettre de saint Léon. Tout ce que disent les évêques cités par Orsi, c'est que l'explication de la vraie foi, donnée par le saint pontife, est suffisante, et qu'ils ne veulent pas qu'il en soit donné une autre. On aurait pu dire la même chose de l'écrit de tout autre docteur, si on l'avait trouvé aussi lumineux. Il y a même parmi les dires des divers évêques, une opinion qu'il est assez étonnant qu'Orsi rapporte. Pour faire cesser l'opposition entre les juges et les évêques, Florentius de Sardes dit que, comme il n'est pas possible de prononcer sur le champ une définition sur la foi, il prie les juges d'accorder un délai pour que, par une discussion convenable, on puisse arriver à la vérité; quoique, ajoute-t-il, nous, personnellement, qui avons souscrit la lettre de saint Léon, nous n'ayons pas besoin de correction (1). La discussion con-

---

(1) Florentius episcopus Sardensis dixit : Quoniam non est possibile subito dictare de fide eos qui docti sunt sequi Nicænam synodum, et quæ in Epheso recte et pie roborata est, secundum fidem sanctorum patrum Cyrilli et Cælestini, et epistolam sanctissimi Leonis, precamur vestram munificentiam præstari nobis inducias; quatenus cum

venable que propose un évêque, serait plus qu'inconvenable, si le pontife romain avait été regardé comme infaillible ; il eût été absurde de discuter sur une décision irréfragable.

Orsi prétend répondre à ce qu'avait dit Bossuet, que les approbations et les acclamations des pères de Chalcédoine avaient pour fondement le mérite intrinsèque de la lettre de saint Léon, et non son autorité. On pourrait, dit-il, faire la même difficulté sur les décrets des conciles. Par exemple, les saints pères ont souvent déclaré qu'ils adhéraient au concile de Nicée, parce que sa doctrine était conforme à celle de l'Ecriture et des pères antérieurs. C'est ainsi que s'expriment les Athanase, les Hilaire, les Basile, les Grégoire de Naziance. Ces saints pères croyaient-ils donc que les décisions de Nicée pussent être discutées de nouveau ?

Qu'en combattant les ariens, qui ne reconnaissaient pas l'autorité du concile de Nicée, les pères, défenseurs de la consubstantialité, aient établi et prouvé que cette doctrine est celle de l'Ecriture et de la tradition, ils n'ont pas dit, pour cela, que c'était par cette raison qu'ils recevaient ces décrets de cette sainte assemblée. Ils argumentaient, contre les hérétiques, des autorités respectées par les hérétiques eux-mêmes. Mais nous voyons, en même temps, ces mêmes pères enseigner aux fidèles qu'on doit croire, avec soumission, la doctrine définie à Nicée, à cause de l'irréfragable autorité de ce concile. Que l'on nous montre la même chose dans les applaudissements, dans les souscriptions du concile de Chalcédoine, à la lettre de saint Léon ; que l'on nous indique une seule des opinions en faveur de cette lettre fondée sur l'infaillibilité de son auteur ; que l'on nous cite surtout un décret, soit du concile de Nicée, soit de

---

decenti tractatu accedere ad veritatem causæ possimus Quamvis in nostra persona qui epistolæ sanctissimi Leonis subscripsimus, non indigeamus correctione. (*Conc. Chalced. act.* II.)

tout autre, qui ait été mis en jugement dans un autre concile, comme le concile de Chalcédoine a soumis à son jugement la lettre de saint Léon ?

Pour achever de prouver que c'est, non la décision de saint Léon, mais la définition du concile qui a imprimé à la condamnation de l'eutychianisme le dernier sceau de l'irréfragabilité, à laquelle tout fidèle est obligé de se soumettre, Bossuet cite deux lettres de saint Léon lui-même, et un édit de l'empereur Marcien.

Dans l'une des lettres du saint pontife, il dit que ce qui avait d'abord été défini par lui, a été ensuite confirmé par l'irrétractable assentiment de la fraternité ; en sorte que ce qui avait été formé par le premier siége a reçu le jugement de tout l'univers chrétien. Il ajoute que, pour qu'on ne crût pas que les autres siéges refusassent de consentir à ce qu'avait décidé le siége qui les préside tous, ou qu'il ne se glissât quelque autre soupçon qui y fût contraire, il s'est trouvé des personnes qui ont eu des doutes sur son jugement ; mais, reprend-il, la vérité brille plus clairement et est crue plus fermement, lorsque le premier enseignement de la foi est ensuite confirmé par l'examen (1). Ainsi, saint Léon, ce pontife si zélé pour les droits de son siége, reconnaît ce que nient maintenant les ultramontains : 1° que c'est à l'assentiment de la fraternité qu'est attachée l'irrétractabilité ; 2° que, même après sa lettre, on pouvait légitimement avoir des doutes ; 3° que son enseignement a subi un examen, et que c'est cet examen qui l'a confirmé.

Dans une autre lettre, le même pontife dit qu'il ne

---

(1) Quæ (Deus) nostro prius ministerio definiverat, fraternitatis universæ irrectractabili firmavit assensu : ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum, totius Christiani orbis judicium recepisset... Nam ne aliarum sedium ad eam quam cæteris Dominus voluit præsidere assensio videretur, aut alia quælibet subrepere posset adversa suspicio, inventi prius sunt qui de judiciis nostris ambigerent... Ipsa quoque veritas clarius renitescit, et fortius retinetur, dum, quæ prius fides docuerat, hæc postea examinatio confirmaret. (*S. Leonis epist.* XCIII, *al.* LXIII, *ad Theodoretum.*)

reste plus aucune excuse d'ignorance ou de difficulté d'intelligence, puisqu'un concile de près de six cents évêques, ne permet plus de raisonnements et de discussion contre le fondement de la foi divinement inspirée (1). Voilà encore, selon saint Léon, toutes les difficultés tranchées, tous les raisonnements résolus, non par l'autorité de sa lettre, mais par le décret du concile.

Dans un édit, rendu après le concile, l'empereur Marcien ordonne que toute profane contention cesse. Car il est vraiment impie et sacrilége, celui qui, après le jugement d'un si grand nombre d'évêques, laisse encore quelque chose à traiter d'après son opinion. Il fait injure au religieux concile, celui qui prétend encore discuter et disputer ce qui a été une fois jugé, et légalement décrété (2). Il est impossible d'établir plus positivement que c'est le concile qui a terminé la cause de l'eutychianisme de manière à interdire toute discussion ultérieure et toute contradiction.

Orsi répond à ces autorités, d'abord en citant un passage de Thomassin. Cet auteur dit que la lettre de saint Léon était, avant le concile, un jugement très-indubitable, et que le concile a joint son jugement à celui du pape : 1° pour que les membres s'accordassent avec le chef ; 2° pour que les consentements particuliers ne parussent pas donnés par complaisance et par adulation ; 3° pour pourvoir à la foi, non-seulement des chefs, mais des inférieurs. Car le pape est le juge suprême des con-

---

(1) Nullum jam excusationis refugium, de ignorantia, aut de intelligentiæ difficultate conceditur, cum sexcentorum fere fratrum, coepiscoporumque nostrorum synodus congregata, nullam artem ratiocinandi, nullum eloquium disputandi contra fundamentum fidei divinitus inspiratæ permiserit. (*Idem*, *epist.* CXX *ad episcopos in Galliam constitutos*, *cap.* 2.)

(2) Cesset igitur profana contentio. Nam vere impius et sacrilegus est qui, post tot sacerdotum sententiam, opinioni suæ aliquid tractandum reliquit... Nam injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel indicata, ac recte disposita, revolvere, et publice disputare contendit. (*Conc. Chalced. part.* 3, *cap.* 3.)

troverses, mais non le seul; il est le premier, parce qu'il n'est pas l'unique.

Il n'y a rien, dans ce dire de Thomasin, qui ne se concilie parfaitement avec la doctrine gallicane.

Orsi répond encore : comment peut-on conclure de ces textes que, sans la définition du concile, il était impossible de trancher tout doute? Est-ce d'un doute légitime qu'on parle? Est-ce d'un doute coupable? Dans le premier cas, on dit une fausseté. Même avant le concile il n'était pas permis de douter sur la foi. Dans le second cas, le concile n'a pas tranché tout doute, puisqu'il est resté des eutychiens, qui ont encore excité de grands troubles.

Ce dont parlent saint Léon dans ses lettres, et l'empereur dans son édit, c'est de doutes excusables avant le concile, inexcusables après. Il est de principe, qu'avant que l'autorité irréfragable ait statué sur un point de doctrine, les doutes, les erreurs de bonne foi ne sont pas criminels; c'est la contravention à la décision de l'autorité infaillible qui les rend coupables. Appliquons ce principe, dont les ultramontains ne disconviendront pas, à la cause actuelle. Avant le concile, l'ignorance, soit sur la matière, fort abstraite d'elle-même, soit sur la lettre du pape, dont on ne savait pas la langue, ou dont on ne comprenait pas bien le sens, l'hésitation sur l'autorité du conciliabule d'Ephèse pouvaient excuser des doutes. Il s'en est manifesté jusque dans le concile de Chalcédoine. On ne les condamnait pas : au contraire, on les éclaircissait amiablement. Ils étaient donc permis avant la définition conciliaire; ils ne l'étaient plus après. Voilà tout ce que disent et le pape et l'empereur.

X. Une troisième preuve que tire Bossuet du concile de Chalcédoine, relativement à la supériorité des conciles sur le pape, est que Théodoret, déjà jugé catholique par saint Léon, et rétabli par lui dans son siége, le fut encore par une sentence du concile. Bossuet conclut de là que, sans le jugement du concile, celui du pape ne lui aurait servi de rien.

Orsi répond que, dès la première session, Théodoret avait été reçu dans le concile, d'après le jugement de saint Léon et sur l'ordre de l'empereur, malgré la résistance de quelques évêques, et avec l'applaudissement du plus grand nombre. En conséquence, il siégea entre les évêques dans les sessions suivantes, et signa avec les autres, dans la quatrième et la cinquième, la lettre de saint Léon et la définition du concile. L'autorité suprême du pape fut donc reconnue et fut pleinement obéie. Si, dans la huitième session, on revint sur ce jugement, ce fut par une pure indulgence pour quelques évêques opposants.

Théodoret se présentait dans l'état d'un homme absous par le pape, et le pape avait certainement le droit de l'absoudre, puisque ce n'était pas par un concile général qu'il avait été condamné. Il fut, en conséquence, reçu provisoirement par la décision de la majorité des évêques. Je dis provisoirement, ce que prouve évidemment le jugement définitif postérieurement rendu. Ce fut, dit Orsi, la complaisance pour quelques évêques opposants qui fit revenir sur le jugement. D'abord, d'où le sait-il? Pour produire une pareille assertion, il faudrait en présenter des raisons. D'ailleurs, il y avait des opposants à la réception de Théodoret. Pourquoi ne les confond-on pas par l'irréfragable autorité du pape? Au lieu de leur opposer cette autorité, qui aurait, selon le système ultramontain, terminé l'affaire, on pousse envers eux la complaisance jusqu'à rendre un nouveau jugement; ce qui en suppose la nécessité, et personne ne s'oppose à ce que ce jugement soit rendu. Les légats du pape eux-mêmes n'y font aucune difficulté. Cette complaisance, très-extraordinaire dans tous les autres, eût été dans eux une véritable prévarication, puisqu'elle aurait été contre les droits essentiels de leur commettant.

Voilà donc deux jugements du concile de Chalcédoine rendus après les jugements de saint Léon; l'un de condamnation contre Dioscore, l'autre d'absolution

pour Théodoret, lesquels confirment merveilleusement notre doctrine gallicane. D'abord, la très-grande autorité du pape est reconnue, parce que ces deux évêques sont placés par le concile dans l'état où les avait mis le pontife; l'un dans la situation d'accusé, l'autre siégeant parmi les juges. Mais ensuite la supériorité du concile est positivement maintenue, parce que ce sera un nouveau jugement rendu par le concile, qui décidera le crime ou l'innocence de ces deux évêques, et qui fixera en dernier ressort leur état.

Sur cette affaire de Théodoret, Orsi ajoute qu'il s'agissait d'une question de foi; c'est-à-dire, de la foi personnelle de Théodoret, sur quoi il convient que le pape n'est pas infaillible.

Oui, la foi de Théodoret était un fait, mais un fait dogmatique. Toute l'Eglise catholique convient que le concile général est infaillible sur ces faits. Orsi avoue que sur ces faits le pape n'est pas infaillible. Voilà donc un genre d'infaillibilité qui appartient au concile général, et dont, de l'aveu d'Orsi, le pape n'est pas revêtu.

XI. Un quatrième point de discussion, relativement au concile de Calcédoine, est la confirmation faite par l'autorité de saint Léon, de Maxime sur le siége d'Antioche à la place de Domnus, et d'Anatole sur celui de Constantinople au lieu de saint Flavien. Orsi en conclut l'autorité absolue et suprême du pontife romain; mais ce fait ne contrarie en rien la doctrine gallicane. Nous convenons, sans difficulté, qu'il est dans la haute prérogative du pape de réparer ce que des ordinations peuvent avoir d'irrégulier. Domnus et saint Flavien étaient morts. Maxime et Anatole étaient catholiques, et avaient adhéré à la lettre dogmatique de saint Léon. Ce fut donc un acte de prudence, comme d'autorité, que fit ce grand pontife, en confirmant ces deux évêques dans les siéges où ils avaient été irrégulièrement placés.

XII. J'ai annoncé un cinquième objet à examiner

sur ce concile ; c'est ce qui se passa au sujet du vingt-huitième canon fait par cette sainte assemblée. Voici le fait :

Le second concile général tenu à Constantinople, avait, par son troisième canon, accordé à l'évêque de cette ville le premier rang parmi les patriarches d'orient, le second après l'Eglise de Rome. Celui de Chalcédoine, dans son vingt-huitième canon, ajouta à cette prérogative d'honneur un pouvoir de juridiction plus étendu qu'auparavant. Les légats du pape n'étaient pas présents à la séance où avait été rendu ce décret. Dans la séance suivante, ils y formèrent opposition. Alors le concile écrivit au pape, pour le prier d'approuver et de confirmer son vingt-huitième canon. Saint Léon refusa absolument son consentement, et rejeta le canon.

On oppose d'abord au canon du concile de Constantinople l'autorité de saint Grégoire le Grand. Ce pontife dit que l'Eglise romaine ne reçoit pas les canons et les actes synodaux de ce concile, et qu'elle ne reconnaît que ce qu'il a défini contre Macédonius (1). On ajoute que, selon saint Léon, le troisième canon de Constantinople est sans autorité, sans force, et enfin lui déplaît (2).

Bossuet répond que, malgré cette résistance du pape, le troisième canon de Constantinople fut inséré avec les autres dans le code canonique, et fut observé tout de suite par l'église orientale. Il y a plus, au concile de Chalcédoine, Anatole, comme évêque de Constantinople, prit le premier rang, et les légats n'y firent aucune difficulté. Ils reprochèrent même à Dioscore de n'avoir

---

(1) Et canones quidem Constantinopolitani concilii Eudoxios damnant. Sed quis fuit eorum autor Eudoxius minime dicunt. Romana autem ecclesia eosdem canones, vel gesta synodi illius hactenus non habet, nec accipit. In hoc autem eamdem synodum accepit quod est per eam contra Macedonium definitum. (Gregorius Mag. *lib.* 6, *epist.* XXXIV, *ad Eulogium.*)

(2) Vid. S. Leonis epist. LXXIX et LXX, al. LIII et LV, ad Pulcheriam et ad Anatolium.

donné, dans son conciliabule d'Ephèse, que la cinquième place à saint Flavien.

Du refus fait par saint Léon, de reconnaître et de recevoir le vingt-huitième canon de Chalcédoine, Orsi conclut, sans fondement, que le pape a droit de casser les décrets des conciles généraux, et que, par conséquent, il leur est supérieur.

1° Le concile de Chalcédoine, entièrement composé d'orientaux, avait besoin, pour acquérir l'œcuménicité, du consentement de l'Eglise d'occident. L'opposition formée par les légats, au vingt-huitième canon, faisait craindre, avec raison, aux pères du concile, que si le pape la soutenait, tout l'occident se réunît à lui, et que son canon ne fût pas véritablement la décision de l'Eglise universelle. C'est ce qui les engagea à écrire à saint Léon, pour le prier de confirmer ce canon.

2° Le concile ayant fait au pape cette demande, l'affaire était dévolue, par cet acte même, à la décision du saint-siége. Le pape avait donc, du consentement du concile, le droit d'accepter ou de rejeter ce canon.

3° Ce qui tranche la question, c'est le fait. Malgré l'opposition du pape, les évêques de Constantinople ont constamment joui du droit que leur attribuait le vingt-huitième canon de Chalcédoine. Voilà donc un décret, d'une part, fait par le concile, de l'autre, rejeté par le pape; c'est le décret qui est exécuté, et le rejet qui reste sans exécution. Comment peut-on inférer de là que le pape a droit d'infirmer les décisions des conciles généraux?

A cette occasion, Orsi prétend encore que le pape a droit de confirmer ou d'infirmer les décrets même dogmatiques des conciles généraux, et que le concile de Chalcédoine lui avait demandé la confirmation des siens. Pour le prouver, il cite une lettre de saint Léon à l'empereur Marcien. Ce pontife dit que, comme c'est principalement par les soins de ce prince que l'erreur a été condamnée dans le concile, il lui appartient que le

mal, étouffé dans les chefs, soit aussi détruit dans tous ses restes. Le moyen d'y parvenir est que l'empereur fasse connaître à toutes les Eglises que les définitions du saint concile ont plu au siége apostolique. Il n'y a eu aucune raison d'en douter, puisque le concile a consenti, en y souscrivant, ce qui avait été décidé par lui. Mais, ajoute-t-il, j'ai ajouté volontiers ma sentence aux constitutions synodales, pour la confirmation de la foi et la condamnation des hérétiques : ce que votre bonté daignera faire connaître aux évêques de toutes les Eglises (1).

Il n'y a, dans cette lettre, rien de ce que prétend y trouver Orsi. D'abord, il n'y est nullement dit que le concile ait demandé la confirmation de ses définitions. Ensuite, il faut considérer quel est l'objet de cette lettre : elle est relative aux doutes que les eutychiens cherchaient à répandre pour affaiblir l'autorité du concile. Ils publiaient que les définitions conciliaires avaient été faites contre l'intention du pape, ce qui aurait entraîné l'opposition de tout l'occident. Pour dissiper ces rumeurs, le pape pria l'empereur de répandre son adhésion et le jugement qu'il a ajouté aux décrets du saint concile. Ce n'est point là dire qu'il aurait eu droit de les infirmer.

---

(1) Cum vestro præcipue opere sit effectum ut per synodale concilium damnatis impii dogmatis defensoribus, omnes vires sacrilegus error amitteret, ad ejusdem devotionis pertinet palma, si malum quod in suis ductibus est oppressum, etiam in quibuscumque reliquiis deleatur. Quod facilius clementia vestra arbitratur inolendum, si per universas ecclesias definitiones sanctæ synodi Chalcedonensis apostolicæ sedi placuisse doceantur. De quo quidem ratio non fuit ambigendi, cum et fidei omnium subscribendo, consensus accesserit quæ a me secundum formam apostolicæ doctrinæ ac paternæ traditiones emissa est... Quia vero omnibus modis obediendum est pietati vestræ religiosissimæque voluntati constitutionibus synodalibus, quæ mihi de confirmatione fidei catholicæ, et hæreticorum damnatione placuerunt, lubens adjici sententiam meam. Quæ ut ad notitiam omnium sacerdotum ecclesiarumque perveniat, vestræ clementiæ præceptio ordinare dignabitur. (S. Leo. *epist.* cxv, *cap.* 1 *et* 2, *ad Marcianum imper.*)

XIII. Je terminerai ce chapitre en produisant encore un témoignage de la doctrine du concile de Chalcédoine, sur l'autorité revêtue de l'infaillibilité. Ce sont les règles données par les conciles généraux qu'il déclare revêtues d'une force inaltérable (1). Il n'y joint pas les décrets des papes. Le concile n'aurait pas manqué d'en faire mention, s'il les avait crus d'une autorité supérieure ou même égale à celle des conciles.

CHAPITRE XIV.

LE PAPE SAINT GÉLASE Ier.

I. Le pape saint Gélase établit positivement l'irréformable autorité des conciles généraux. Il dit que les pères, éclairés par l'inspiration divine, n'ont pas permis de soumettre à être traité de nouveau, ce qu'avait publié un concile contre les hérésies, pour la foi, la communion, et la vérité catholique et apostolique : et cela pour ne pas donner aux méchants l'occasion de contredire à ce qui a été médicinalement statué. Il ajoute qu'un concile bon et véritablement chrétien, ne peut, après qu'il a été tenu, être attaqué par la convocation d'un autre concile. Il répète qu'il ne peut y avoir aucun motif pour qu'un bon concile soit retracté par un autre concile, et que la rétractation n'ôte pas la stabilité à ses constitutions (2).

(1) Regulas sanctorum patrum per singuli hic usque concilii constitutas proprium robur obtinere decrevimus. (*Conc. Chalced. can.* 1.)

(2) Quæ majores nostri divina inspiratione cernentes præcaverunt, ut quæ contra unamquamque hæresim coacta synodus pro fide, communione, et veritate catholica atque apostolica promulgasset, non sineren post hæc novis retractationibus mutilari : ne pravis occasio præbeatur quæ medicinaliter fuerant statuta, pulsari...

Voilà donc, dit Bossuet, une différence essentielle entre les décisions des conciles et celles des papes. Les premières ne peuvent, d'après saint Gélase, être revues et examinées pour quelque cause que ce soit, et nous avons vu des décrets dogmatiques des papes revus, examinés et jugés par des conciles généraux.

Orsi répond que la stabilité des décrets des conciles est une vérité, mais que c'est des conciles reçus et approuvés par les papes. Nous convenons sans difficulté avec lui que, lorsque le pape n'a pas assisté au concile, soit personnellement, soit par ses légats, son adhésion est nécessaire pour que le concile acquierre l'œcuménicité. Ce qui n'affaiblit pas le raisonnement de Bossuet.

II. Bossuet s'objecte une lettre de ce même pape à l'empereur Anastase. Ce prince désirait que le nom d'Acace fût mis dans la sacrée liturgie, comme celui des évêques catholiques; quoique ce patriarche fût mort chargé des anathèmes lancés contre lui par Félix III. Le motif de l'empereur était surtout l'attachement que le peuple de Constantinople avait pour la mémoire d'Acace. Le pontife lui répond que le siége apostolique prend grandement garde à ce que la confession de l'apôtre, qui est une racine pure, ne soit souillée d'aucune impureté, d'aucune contagion, car si (ce que Dieu détourne, ce que nous avons la confiance qu'il ne puisse pas arriver), il survenait une telle chose, comment oserions-nous résister à aucune erreur? Dans quelle autorité chercherions-nous la correction des errants? Ainsi, si votre piété croit que la paix ne peut être conservée qu'à ce prix dans une seule ville, que pourrions-nous faire par toute la terre, si (ce qu'à Dieu ne plaise), elle se voyait

---

Bona synodus vereque Christiana semel acta nulla nec potest an debet nova synodi iteratione convelli...

Bona synodus nulla causa est cur alia debeat synodo retractari, ne ipsa retractatio ejus constitutis detrahat firmitatem. (S. Gelasius, *epist.* XII, *ad episc. Dardaniæ.*)

trompée par notre perversité (1)? De là, dit Bossuet, nos adversaires tirent trois arguments.

1° Si le saint-siége donnait entrée à quelque erreur, il se mettrait hors d'état de remplir son devoir, puisqu'il n'aurait plus la hardiesse de s'élever contre l'erreur. Donc il faut nécessairement que le saint-siége ne donne aucune entrée à l'impiété.

2° Saint Gélase croit avec confiance qu'il ne peut arriver que le saint-siége donne entrée à l'impiété. Or, il y donnerait entrée, si l'un de ses pontifes enseignait l'erreur.

3° Un pape tombant dans l'erreur, y entraînerait tout l'univers; or, l'erreur de tout l'univers est impossible.

III. A la première de ces difficultés, Bossuet répond que l'objet du pape Gélase est de dire que le saint-siége prend les plus grandes précautions, *magnopere cavet*, pour empêcher l'erreur de se glisser dans son sein. Il en apporte pour raison, si ce malheur arrivait, comment oserions-nous résister à l'erreur? Si des précautions que prennent les pontifes romains pour ne pas errer, on veut conclure qu'ils ne peuvent pas errer, c'est certainement très-mal raisonner.

A la seconde objection il répond que les mots, *quod Deus avertat, quod fieri non posse confidimus*, repoussent l'idée de certitude. Un ultramontain dirait-il de cette autorité pontificale qu'il croit infaillible, *si elle se trompait jamais, ce qu'à Dieu ne plaise*. De plus, il ne soutiendrait pas qu'il est impossible, qu'à force d'intrigues,

---

(1) Hoc est quod sedes apostolica magnopere cavet, ut quia munda radix est apostoli gloriosa confessio, nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur, nam si, (quod Deus avertat, quod fieri non posse confidimus) tale aliquid proveniret, unde cui quam resistere auderemus errori? Vel unde correctionem errantium postularemus. Proinde si pietas tua unicis civitatis populum neque pace posse componi, quid nos de totius orbis terrarum simus universitate facturi si (quod absit) nostra fuerit pravitate deceptus. (S. Gelasius, *epist.* VIII, *ad Anastasium imper.*)

de dissimulations, d'équivoques, les hérétiques parviennent à se faire recevoir dans la communion de l'Eglise romaine. Or, c'est de cela seul qu'il s'agit dans la lettre de Gélase. Bossuet ajoute que ceux qui soutiennent le plus fortement qu'il est impossible qu'un pape définisse l'erreur, conviennent qu'il peut la prêcher, et donner par ses prédications un cours si libre à l'erreur, que pour empêcher de plus grands progrès, on soit obligé de le déposer. C'est donc, conclut-il, non d'une assurance positive, non d'une certitude absolue, mais d'une pieuse confiance, qu'il faut entendre les paroles de Gélase.

Quant au troisième raisonnement, Bossuet dit qu'à la vérité un pape qui se livrerait à l'erreur, séduirait autant qu'il serait en lui. Mais pour cela entraînerait-il l'univers dans la séduction? Non, certes, l'univers a d'autres remèdes à la contagion : la résistance des évêques, le retour du saint-siége lui-même d'après son indéfectibilité. Libère et Honorius ont fait beaucoup de mal par leurs chutes : mais ils n'ont pas infecté l'univers de leurs erreurs. Il est important d'ajouter que ce n'est pas personnellement du pape que parle Gélase, que c'est du siége apostolique. Nous convenons que la foi de ce siége est indéfectible ; j'ai expliqué et prouvé cette vérité (1). Il est également vrai que si la foi pouvait périr dans ce siége, comme elle a péri dans beaucoup d'autres, ce malheur pourrait entraîner la ruine entière de la foi dans le monde, n'y ayant plus alors de centre d'unité. Mais il n'en serait pas, il n'en a pas été de même de la chute d'un pape.

IV. Orsi répond à ces raisons que ce n'est pas une pieuse confiance, que c'est une certitude absolue qu'énonce Gélase, quand il dit que le saint-siége ne peut admettre l'erreur. Outre que cette assertion est contraire aux expressions du pontife, j'observe qu'elle détourne

(1) Voyez ci-dessus, chap. 2, nos 3, 4, 5.

l'état de la question, et qu'elle confond le saint-siége avec le pape, l'indéfectibilité de l'un et l'infaillibilité de l'autre. Orsi commet la même confusion de notions dans les preuves dont il soutient son assertion. Ce sont différents textes du même pontife, la même lettre à Anastase, *le Commonitorium ad Faustum*, la lettre à Euphémius, où Gélase attribue à la confession de saint Pierre le privilége de ne pas tomber dans l'erreur, l'épître quatorzième, autrement nommée *Tractatus*, où Gélase dit que c'est au siége fondé par saint Pierre, et où repose son corps, que Jésus-Christ accorde de ne pouvoir être vaincu par les portes de l'enfer. Bossuet avait expliqué très-clairement et très-justement ce qu'on entend, en style ecclésiastique, par la confession de saint Pierre; c'est le lieu où repose le corps de cet apôtre, et Gélase avait-il désigné le saint-siége par ce qu'il possède de plus précieux? Orsi n'entreprend pas de réfuter cette explication, et il n'en prend pas moins la confession de saint Pierre, non pour le siége du pape, mais pour la personne du pape.

CHAPITRE XV.

LE CINQUIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

I. Le cinquième concile général tenu à Constantinople en 513, avait pour objet l'affaire des trois chapitres, laquelle causait de grands troubles dans l'Eglise orientale. Les trois chapitres étaient les écrits de Théodore de Mopsuète, la lettre de Théodoret contre les anathématismes de saint Cyrille, et la lettre d'Ibas d'Edesse à Maris, Persan. La question agitée avec chaleur, était de savoir si ces écrits étaient ou n'étaient pas infectés de nestorianisme. Le pape Vigile, qui était alors à Constantinople, refusa pendant quelque temps de recon-

naître ce concile et d'y assister. Il publia même un décret appelé *Constitutum*, dans lequel il imposait silence à tous les partis, et voulait qu'il ne fût plus question de cette affaire. Mais enfin il se réunit au concile, et prononça avec lui la condamnation des trois chapitres.

II. Orsi dit que ce concile ne fut point œcuménique dans ses commencements, et qu'il n'acquit l'autorite de concile général que par son union avec le pape, et par l'approbation que donnèrent à ses décrets Vigile et ses successeurs.

Il est vrai que le cinquième concile ne fut pas œcuménique dans son commencement. Deux choses lui manquaient : la présence du pape et le consentement des Eglises d'occident. Nous reconnaissons, et je l'ai dit plusieurs fois, la nécessité de la convocation par le pape, ou de son agrément et de son assistance, soit en personne, soit par ses légats, pour qu'un concile, quelque nombreux, quelque respectable qu'il soit, parvienne à l'œcuménicité. Il est aussi nécessaire pour cela qu'il soit, ou composé d'évêques députés de toutes les parties de l'Eglise, ou accepté après sa célébration par l'universalité des Eglises qui n'y auraient pas assisté. Or, le cinquième concile général était absolument composé d'orientaux. Non-seulement les occidentaux ne le recevaient pas, mais ils le rejetaient formellement, parce qu'ils jugeaient ses décrets sur les trois chapitres contraires à ceux du concile de Chalcédoine. Ce ne fut qu'après très-longtemps, lorsque l'affaire eut été examinée plus mûrement et plus froidement, comme le dit Bossuet, qu'enfin ce concile fut muni de l'approbation universelle.

III. De ces faits résultent des conséquences importantes sur notre question.

D'une part, les orientaux, au second concile de Constantinople, malgré l'édit pontifical qui enjoignait le silence, continuèrent leurs délibérations et leurs décrets. Ils ne croyaient donc pas à l'infaillibilité du pape et à sa supériorité sur les conciles généraux. Il y a plus :

dans cette lutte qui dura quelque temps, ce ne fut pas le pape, ce fut le concile qui triompha. Ce ne fut pas le concile qui céda au *Constitutum*, ce fut le pape qui retira son *Constitutum*, et qui vint se réunir au concile.

En vain, pour se soustraire au poids de ce raisonnement, Orsi dit que le *Constitutum* ne fut pas jugé par le concile. Cet incident est absolument étranger à la question. Que, soit pour le bien de la paix, soit par respect pour le pape, le concile se soit abstenu de prononcer sur le *Constitutum*, et n'en ait pas fait mention dans ses décrets, il est toujours certain qu'il l'a annullé par le fait. Le *Constitutum* ordonnait une chose, le concile en décrétait une contraire : ce furent les décrets du concile et non le *Constitutum* qui restèrent la loi de l'Église.

D'un autre côté, quoique le pape Vigile eût reconnu la validité du concile, et eût muni les décrets du sceau de son autorité, quoique ses successeurs, Pélage et saint Grégoire, les eussent adoptés, l'Église d'occident continuait encore à ne pas les recevoir. Se serait-elle permise cette résistance, si elle eût admis cette autorité souveraine, infaillible, irréfragable, que les ultramontains attribuent au pontife romain ?

Il est donc certain qu'au sixième siècle la doctrine de l'Église universelle, tant grecque que latine, sur l'autorité pontificale, était conforme aux principes que professe l'Église gallicane.

IV. Passant ensuite aux actes du cinquième concile, nous y trouvons de nouvelles preuves de cette vérité.

Sur la lettre d'Ibas, s'éleva la question si elle avait été ou non approuvée par le concile de Chalcédoine. Y ayant eu, à ce sujet, quelque contestation, on vint à examiner quelles formes avaient suivies les conciles antérieurs dans les approbations données aux écrits concernant la foi. On lut les actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, où avaient été approuvées la lettre de saint Cyrille, autorisée par le suffrage de saint Célestin, et la lettre de saint Léon Flavien. Après quoi le concile

déclara que tout ce qui venait d'être lu montrait clairement comment les saints conciles ont coutume d'approuver les choses qui leur sont déférées. Car, quoique les saints personnages, auteurs des lettres rapportées, eussent brillé du plus grand éclat, cependant les conciles ne donnèrent pas simplement et sans examen leur approbation à ces lettres, mais seulement après qu'ils eurent pleinement reconnu qu'elles étaient conformes à la doctrine des saints pères, à laquelle on les avait confrontées (1). Les actes inspectés ayant montré que la discussion et la confrontation n'avaient pas eu lieu par rapport à la lettre d'Ibas, les pères conclurent, avec justesse, qu'elle n'avait pas reçu d'approbation. Il est donc démontré par l'autorité suprême d'un concile général, ce que je disais ci-dessus des deux conciles généraux précédents, que ni les écrits approuvés par le saint-siége, tels qu'étaient ceux de saint Cyrille, ni même les épîtres solennellement émanées du saint-siége, comme celle de saint Léon, n'ont pas été et par conséquent ne doivent pas être reçus purement et sans examen, mais que les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine se sont attribué, et ont donc eu le droit d'examiner, de confronter avec la tradition, de juger avec une autorité supérieure ce que les papes les plus respectables avaient antérieurement décidé.

V. Il est juste d'examiner ce qu'oppose Orsi à ce raisonnement de Bossuet.

Il dit d'abord que ce prélat ne rend pas bien l'idée du concile, dont l'intention était, non de prouver directement que la lettre d'Ibas n'avait pas été approuvée à

---

(1) Ex his quæ recitata sunt manifestum est quomodo sanctæ synodi ea quæ apud eas proferuntur probare solent. Cum enim illi sancti viri qui recitatas epistolas subscripserunt sic splenduerint, tamen epistolarum eorum comprobationem, non simpliciter, nec sine inquisitione fecerunt, nisi per omnia cognovissent consonare eas expositioni et doctrinæ sanctorum patrum, ad quam collatio facta est. (*Conc. Constantinop.* II, *gener.* V, *collatio* 6.)

Chalcédoine, mais de rechercher dans les conciles précédents la manière dont il devait se conduire.

Oui, sans doute, le second concile de Constantinople recherchait de quelle manière les conciles antérieurs s'étaient conduits dans le jugement des écrits, afin de suivre la même conduite, et cette recherche le mena à reconnaître et à déclarer que les écrits des papes, même les plus vénérables, n'avaient été approuvés qu'après examen et confrontation et par voie de jugement. C'est ce que dit Bossuet, et ce que ne réfute pas, ce que même ne contredit pas l'objection d'Orsi.

Ce cardinal ajoute, ce qu'il avait dit précédemment au sujet de la lettre de saint Léon, que les pères du cinquième concile procédèrent à l'examen de la lettre d'Ibas, non qu'ils doutassent si elle était orthodoxe ou hérétique; mais, comme ils le disent eux-mêmes, *pro ampliori subtilitate*, c'est-à-dire, pour un plus grand éclaircissement. Il conclut de là que le cinquième concile ayant voulu suivre la forme des deux précédents, ce n'est de même que pour éclaircir de plus en plus ce que les papes avaient décidé, et non à raison de doutes, que les troisième et quatrième conciles avaient examiné les lettres de saint Cyrille et de saint Léon.

La répétition de la même difficulté nous oblige de revenir sur les mêmes réponses :

1° En supposant l'autorité du pape irréfragable et infaillible, il ne devrait pas être permis de prétendre revoir et examiner ses décisions, même pour les éclaircir. A-t-on jamais vu un concile, sous prétexte d'éclaircissement, revenir sur les décisions d'un autre concile?

2° Il est absurde de dire que le concile de Chalcédoine examinait la lettre de saint Léon pour l'éclaircir. Cette sublime lettre était parfaitement claire, et les pères l'avaient reconnue telle par leurs acclamations.

3° Ces pères ne doutaient pas personnellement de l'orthodoxie de la lettre; mais ils la soumettaient à leur examen, parce que ce n'est pas seulement d'après une opinion personnellement conçue, que des juges doivent

prononcer : ce n'est qu'après un examen juridique qu'ils doivent porter un jugement légal. De ce que les pères de Chalcédoine, persuadés comme hommes de l'orthodoxie de la lettre du pontife romain, l'ont cependant examinée, il résulte évidemment qu'ils agissaient comme juges, et qu'ils prononçaient sur le décret du pape un jugement juridictionnel.

Orsi prétend confirmer ce qu'il vient de dire par l'autorité du pape Vigile. Dans son édit, appelé *Constitutum*, le pontife déclare, que si le quatrième concile, malgré la vénération due à saint Léon, malgré l'orthodoxie qui brillait dans son épître dogmatique, exigea, pour l'approuver, la confrontation avec les écrits des pères, combien plus doit-on croire que l'épître à Maris, qui rejetait le concile d'Ephèse et les écrits de saint Cyrille, n'a pas été regardée comme orthodoxe par ce concile (1).

Comment Orsi n'a-t-il pas senti que ce texte qu'il invoque forme une preuve de plus contre lui? Vigile y dit nettement que, quelle que fût l'autorité si imposante de saint Léon, son épître ne put être approuvée que d'après des confrontations : *His exigit comparationibus comprobari*. Orsi rapporte encore un autre texte du même décret où Vigile répète la même chose.

VI. Il tire un autre argument de ce que Vigile, plusieurs évêques, l'empereur Justinien, disent qu'ils reçoivent les décrets des conciles et les lettres des papes.

---

(1) His ergo ita se habentibus, nulli venit in dubium quin patres nostri ita a se venerabiliter crederent suscipi beati Leonis epistolam, si eam Nicænæ et Constantinopolitanæ synodorum, tum etiam beati Cyrilli in Ephesina prima expositis, asserunt convenire doctrinis. Etsi illa tanti pontificis et tanta orthodoxæ fidei luce præfulgens epistola, his exigit comparationibus approbari, quomodo illam ad Maris persam epistolam, quæ specialiter Ephesinum primam synodum respuit, et beati Cyrilli exposita dogmata definivit hæretica, ab iisdem patribus credatur orthodoxa nominari, cum illa condemnat quarum collatione tanti pontificis, ut dictum est, meruit doctrina laudari? (*Vigilii papæ constitutum*, n° 14.)

Ils mettent donc, conclut-il, ces deux autorités au même niveau.

La conséquence n'est pas juste, on peut très-bien recevoir et regarder comme orthodoxes deux décisions d'autorités différentes.

Bossuet avait dit que les conciles suivent la même méthode à l'égard des écrits des catholiques et des hérétiques, sans excepter ceux des papes. Est-ce donc, dit Orsi, qu'on ne met aucune différence entre les épîtres des papes et les écrits des hérétiques ? Il ne montre assurément pas là sa logique. Les conciles mettent entre ces choses une grande différence, puisqu'ils approuvent les unes et condamnent les autres. C'est la même autorité supérieure qui prononce la sentence, soit d'approbation, soit de réprobation, selon le sujet sur lequel elle tombe.

CHAPITRE XVI.

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

I. Dans les commencements de son pontificat, saint Grégoire adressa aux patriarches de l'Eglise une épître dans laquelle il consigna sa profession de foi sur l'irréfragable autorité de l'Eglise. Il déclare que, de même que les quatre évangelistes, il reçoit et révère les quatre conciles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine, parce que sur ces conciles, comme sur une pierre carrée, s'élève tout l'édifice de la foi ; et que, quelles que soient d'ailleurs sa vie et ses œuvres, tout homme qui n'est pas établi sur ce fondement, est rejeté de l'édifice. Il révère aussi le cinquième concile, le second de Constantinople. Toutes les personnes que ces conciles rejettent, il les rejette ; toutes celles qu'ils res-

pectent, il les tient embrassées, parce que, dit-il, dès qu'ils sont établis par le consentement universel, c'est soi-même, et non pas eux, que détruit quiconque a la présomption de relâcher ce qu'ils ont lié, ou de lier ce qu'ils ont détaché. Quiconque pense autrement, qu'il soit anathème; mais que celui qui suit la foi de ces conciles, reçoive la paix de Dieu le père, par Jésus-Christ son fils (1).

II. Il est important d'observer que saint Grégoire n'attribue ici l'infaillibilité qu'aux seuls conciles généraux. S'il avait été dans les principes actuels de la cour de Rome, n'aurait-il pas joint à l'irréfragabilité des définitions conciliaires celle des décrets pontificaux? S'il avait cru que ce sont les papes qui donnent aux conciles leur irréformable autorité, ce pape se serait-il abstenu d'en parler? Mais il déclare positivement le contraire. Il expose le motif de son adhésion aux conciles généraux antérieurs, et de la comparaison qu'il fait de leur autorité avec celle des Evangiles. Ce motif est parce qu'ils sont établis par le consentement universel. *Quia universali sunt consensu constituta.* C'est donc, selon ce grand pontife, non le pape, mais le consentement universel, qui imprime aux conciles leur force et leur infaillibilité.

---

(1) Præterea quia *corde creditur ad justitiam*, *ore autem confessio fit ad salutem*, sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor; Nicænum scilicet in quo perversum Arii dogma destruitur; Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur: Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas judicatur; Chalcedonense vero, in quo Eutychetis Dioscorique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio: quia in his velut in quadrato lapide sanctæ fidei structura consurgit; et cujuslibet vitæ atque actionis existat, quisquis eorum solidatem non tenet, etiam si lapis esse cernatur, tamen extra ædificium jacet. Quintum quoque concilium pariter veneror, in quo, et epistola quæ ibæ dicitur, erroris plena reprobatur; Theodorus personam mediatoris Dei et hominum in duabus substantiis separans, ad impietatis perfidiam cecidisse contenditur. Scripta quoque Theodoriti, per quæ B. Cyrilli fides reprehenditur, ausu dementiæ refutantur. Cunctas vero quas præfata veneranda concilia per-

Un docteur gallican ne pourrait exprimer cette doctrine plus clairement.

III. Orsi, de son côté, remarque que, du temps de saint Grégoire, le cinquième concile n'était pas encore reçu par toutes les Eglises. Et cependant, comme il était reconnu par le saint-siége, ce grand pape l'asseoit et l'assimile aux quatre précédents, condamne de même et soumet à un pareil anathème ceux qui rejettent celui-là et ceux qui n'admettent pas les autres. Ce n'est pas le consentement universel qui lui fait reconnaître un concile non muni de ce consentement. Ce n'est donc pas, selon saint Grégoire, ce consentement qui donne aux conciles l'infaillibilité.

Pour répondre à ce raisonnement, considérons d'abord que saint Grégoire ne parle pas absolument de ce concile, de même que des autres. Il le révère aussi; mais il n'en fait pas, comme des précédents, la pierre fondamentale de la foi. Ensuite, le fait même renverse cet argument. Saint Grégoire communiquait avec les Eglises qui ne recevaient pas encore le second concile de Constantinople. Veut-on prétendre que le saint pontife anathématise des Eglises avec lesquelles il se maintient en communion? Il est donc clair que l'anathème prononcé par saint Grégoire tombe non sur ceux qui refusaient de recevoir le cinquième concile, mais uniquement sur ceux qui rejetaient les quatre premiers.

---

sonas respuunt, respuo; quas, venerantur amplector. Quia, dum universali sunt consensu constituta, se, et non illa destruit, quisquis præsumit, aut solvere quos religant, aut ligare quos solvunt. Quisquis ergo aliud sapit anathema sit. Quisquis vero prædictarum synodorum fidem tenet, pax ei sit a Deo patre, per Jesum filium ejus qui cum eo vivit et regnat consubtantialiter Deus, in unitate Spiritus sancti, per omnia sæcula sæculorum, amen. (S. Gregorius Magnus *lib.* I, *epist.* XXV, *ad patriarchas.*)

CHAPITRE XVII.

LE PAPE HONORIUS, LE SIXIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

I. Les monothélites reconnaissaient l'autorité des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Avec le premier, ils condamnaient Nestorius et n'admettaient dans Jésus-Christ qu'une seule personne; comme le second, ils rejetaient, disaient-ils, Eutychès, et reconnaissaient dans le divin Sauveur deux natures; mais ils prétendaient qu'il n'y avait en lui qu'une seule volonté. Cette assertion favorisait l'eutychianisme, et rendit les auteurs de la secte suspects de cette hérésie. Ces auteurs étaient les deux premiers patriarches d'orient, Sergius de Constantinople et Cyrus d'Alexandrie. Celui-ci avait même, au moyen du nouveau système, opéré dans son diocèse une réunion de théodosiens, qui étaient une secte d'eutychiens, avec les prétendus catholiques. Le moyen de cette réunion était que les théodosiens admissent avec les catholiques les deux natures en Jésus-Christ, et que, de leur côté, les catholiques reconnussent en Jésus-Christ une seule opération et une seule volonté procédente de la personne du Verbe.

Mais, d'un autre côté, saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, s'opposait avec force aux progrès de l'erreur. Ayant assemblé un concile à Jérusalem, il écrivit une épître synodale qu'il fit passer aux évêques des grands siéges pour la défense de la foi catholique. Il y dit que comme en Jésus-Christ chaque nature conserve sa propriété, ainsi chacune opère ce qui lui est propre. Chacune des deux natures a son opération réelle et naturelle. Comme Dieu, le divin Sauveur opérait les miracles; comme homme, il faisait les actions communes et humaines. Cette lettre est adressée directement

à Sergius; selon d'autres exemplaires, à Honorius, alors pontife romain. On ne doute pas, dit Fleury, qu'elle n'ait été envoyée à l'un et à l'autre (1).

II. Cependant Sergius, voyant que son opinion excitait du scandale, et éprouvait de fortes oppositions, crut devoir dissimuler. Le biais qu'il prit, pour répandre plus sûrement son erreur, fut d'empêcher de la combattre, en proposant de garder le silence sur la question d'une ou deux volontés en Jésus-Christ; artifice assez ordinaire aux hérétiques. Il écrivit d'abord à Cyrus de ne pas permettre qu'on parlât d'une ou de deux opérations; il écrivit ensuite à Honorius dans le même sens. Il rapporte ce qu'il avait ecrit à Cyrus de ne pas permettre qu'on traitât la question d'une ou de deux opérations; mais, au contraire, de confesser, conformément à l'enseignement des conciles, que Jésus-Christ, fils unique de Dieu, a opéré les choses soit divines, soit humaines, et que cette opération, digne de Dieu, et convenable à l'homme, procède indivisément du Verbe incarné, et se rapporte entièrement à lui. Il ajoute que l'expression d'une seule opération, quoiqu'employée par plusieurs saints pères, blesse les oreilles de quelques personnes, parce qu'elle paraît nouvelle, et qu'il leur semble qu'on l'introduit pour contester les deux natures unies en Jésus-Christ; mais que d'autres se scandalisent du terme de deux opérations, comme n'ayant été employé par aucun des saints pères; qu'il est contraire à la raison d'admettre deux volontés, le Verbe divin voulant sa passion, et sa volonté humaine y résistant; que la doctrine des pères est que la chair de Jésus-Christ, intellectuellement animée, n'a jamais produit son mouvement de son appétit propre, et par une volonté contraire au Verbe, auquel elle était substantiellement unie; mais, de même que le corps est gouverné

(1) Voyez cette lettre, trop longue pour être rapportée ici, dans le troisième concile de Constantinople, sixième général, act. 11.

par l'âme, ainsi, dans notre Seigneur, son action humaine était mue en toutes choses par la déité du Verbe (1). Il n'y a point de difficulté sur cette épître : tout le monde convient qu'elle est hérétique. C'est sur ce que répondit Honorius que roule la contestation. On reconnaît universellement que ce pontife a fait une faute ; mais de quel genre a-t-elle été ? Est-il tombé dans l'hérésie ? A-t-il eu seulement le tort de se laisser tromper par l'astuce des hérétiques, et d'avoir eu trop de facilité, trop de complaisance pour leur erreur ? Voilà le point de la question. Nous avons deux lettres de lui à Sergius, l'une antérieure, l'autre postérieure à l'épître synodale de saint Sophrone. Orsi prétend que l'opinion qui attribue à Honorius l'hérésie monothélite, n'est plus guère soutenue que par les protestants. Ce qu'il y a de vraie sur cette assertion est, qu'il n'y a pas d'unanimité entre les catholiques sur ce sujet. Quelques-uns d'entre eux ont regardé comme un point utile d'enlever aux protestants l'avantage qu'ils prétendent tirer de la chute d'Honorius. En conséquence, ils se sont efforcés d'excuser d'hérésie ce pontife. J'avoue, qu'entraîné par l'autorité de quelques-uns d'entre eux, j'ai pensé, et même écrit que l'erreur d'Honorius n'était qu'une erreur de fait ; mais ayant examiné plus mûrement la question, j'ai reconnu que je m'étais trompé. Je ne suis donc plus dans cette opinion ; je pense qu'Honorius est véritablement tombé dans l'hérésie. Je pense que c'est donner aux protestants un avantage de paraître convenir que la doctrine catholique est attachée à cette question, et de soutenir contre eux une mauvaise thèse. L'hérésie d'Honorius, si elle est réelle, forme une preuve très-forte en faveur de la doctrine du clergé de France ; elle ne prouve rien pour le protestantisme.

---

(1) Voyez la lettre de Sergius à Honorius. *Conc. Constant.* III, *gener.* VI, *act.* 12.

Je présente de mon opinion touchant l'hérésie d'Honorius, trois preuves : ses propres lettres ; les décrets du sixième concile général, qui, à plusieurs reprises, l'a déclaré hérétique ; et la faiblesse, pour ne pas dire la nullité des raisons par lesquelles on essaie de le justifier.

III. Dans sa première épître à Sergius, il commence par dire qu'il a reçu sa lettre, laquelle lui apprend les disputes et les nouvelles questions de mots, introduites par un certain Sophrone, alors moine, maintenant évêque de Jérusalem, contre notre frère Cyrus, qui prêche à ceux qui se sont convertis de l'hérésie, qu'il n'y a qu'une seule opération en Jésus-Christ. Peu après il loue Sergius d'avoir, avec prévoyance et circonspection, ôté la nouveauté d'expressions, qui pourrait causer du scandale aux faibles (1).

Dès ce commencement la manière méprisante dont parle Honorius du grand défenseur de la foi, saint Sophrone, et la manière honorable dont il fait mention de l'hérésiarque, son frère Cyrus, annonce qu'il est dans les sentiments de ce dernier, et opposé au premier.

Ensuite, il loue Cyrus d'avoir ramené à la foi des hérétiques. Or, quels étaient ces hérétiques ? c'etaient les théodosiens, eutychiens. Quelle était cette foi, à laquelle Cyrus les avait ramenés ? c'était la doctrine de l'unité de volonté dans Jésus-Christ ; ce qui est le pur

---

(1) Scripta fraternitatis vestræ suscepimus, per quæ contentiones quasdam, et novas vocum quæstiones cognovimus introductas per Sophronium quemdam, tunc monachum, nunc vero, ut auditur, episcopum hierosolymitanæ urbis constitutum, adversus fratrem nostrum Cyrum Alexandriæ antistitem, unam operationem Domini nostri Jesu Christi conversis ex hæresi prædicantem... Quarum litterarum ad eumdem Sophronium directarum suscipientes exemplar, et intuentes satis provide circumspecteque fraternitatem vestram scripsisse, laudamus novitatem vocabuli auferentem, quod posset scandalum simplicibus generare. (*Conc. Constantinop.* III, *generale* VI, *act.* 12.)

monothélisme. Honorius regarde donc cette hérésie comme la vraie foi.

Après cela Honorius taxe saint Sophrone d'introduire de nouvelles questions de mots, une nouveauté d'expressions. Il regarde donc positivement le dogme catholique des deux volontés comme une innovation.

Dans la suite de son épître, Honorius reconnaît qu'il n'y a dans Jésus-Christ qu'une seule volonté, parce que la divinité a pris notre nature et notre péché. Il ne reconnaît donc d'autre volonté dans Jésus-Christ que la volonté divine. Il confirme ce système en disant qu'il n'y a pas eu une autre loi dans les membres de Jésus-Christ, ni une volonté différente ou contraire dans le Sauveur, parce qu'il est né au-dessus de la loi de la condition humaine (1).

Il ajoute qu'il ne faut pas rapporter aux dogmes ecclésiastiques ce que l'Ecriture et les conciles n'ont pas décidé, et annoncer soit une, soit deux énergies en Jésus. Peut-être quelques-uns en bégayant et par condescendance pour les faibles, ont-ils voulu, abondant dans leur sens, et, par condescendance pour ces faibles, expliquer ce qui ne doit jamais être regardé comme dogme. Si, à raison des dogmes de la Divinité et de l'humanité, on doit dire et entendre une ou deux opérations, cela ne nous concerne pas, nous devons l'abandonner aux grammairiens (2). Je demande sur cela à

---

(1) Unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi: quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura non culpa... Nam lex alia in membris, aut voluntas diversa non fuit, vel contraria salvatori : quia super legem natus est humanæ conditionis. (*Conc. Constantinop.* III, *generale* VI, *act.* 12.)

(2) Non oportet ad dogmata hæc ecclesiastica retorquere, quæ neque synodales apices super hoc examinantes, neque autoritates canonicæ, visæ sunt explanasse, ut unam vel duas energias aliquis præsumat Christi Dei prædicare, quas, neque evangelicæ, vel apostolicæ litteræ, neque synodalis examinatio super his habita, visæ sunt terminasse. Nisi fortassis, sicut præfati sumus, quidam aliqua balbutiendo docuerunt, condescendentes ad informandas mentes, et

nos adversaires si ce n'est pas être véritablement hérétique, spécialement dans un pape chargé d'enseigner et de défendre la saine doctrine, que de dire qu'il est indifférent de professer le dogme sacré ou de soutenir les maximes contraires.

Enfin Honorius termine cette première épître en disant à Sergius : Que votre fraternité enseigne ceci avec nous, comme nous l'enseignons unanimement avec vous, vous exhortant à rejeter ces mots nouvellement introduits d'une ou de deux opérations en Jésus-Christ (1).

Dans sa seconde épître à Sergius, Honorius manifeste les mêmes sentiments. Il veut pareillement qu'on bannisse de l'enseignement de la foi les expressions nouvelles d'une ou de deux opérations. Il dit que c'est se jeter dans d'inextricables difficultés de produire l'une ou l'autre. Il répète qu'on doit professer une seule opération d'un seul opérateur, Jésus-Christ, dans ses deux natures, et que sa foi est parfaitement conforme à celle de Sergius (2).

Certainement Honorius ne pouvait se tromper sur la véritable doctrine de Sergius, qui était publiquement connue de tout l'orient. Outre que l'épître que ce patriarche lui avait écrite, renfermait, comme tout le monde en convient, l'erreur monothélite, celle qu'il

---

quæ ad intelligentias parvulorum quæ ad ecclesiastica dogmata trahi non debent... Utrum autem, propter opera divinitatis et humanitatis, una aut geminæ operationes debeant derivatæ dici, vel intelligi ad nos ista pertinere non debent, relinquentes ea grammaticis; qui solent parvulis exquisita derivando nomina venditare. (*Conc. Const.* III, *generale* VI, *act.* 12.)

(1) Hæc nobiscum fraternitas vestra prædicet, sicut et nos ea vobiscum unanimiter prædicamus; hortantes vos, ut unius, aut geminæ novæ vocis inductum operationis vocabulum aufugientes, unum nobiscum Dominum Jesum Christum filium Dei vivi Deum verissimum in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus, fide orthodoxa et unitate catholica prædicetis. (*Ibid.*)

(2) Voyez la seconde lettre d'Honorius. *Conc. Constantinop.* III, *act.* 13, *ad finem.*

avait reçue de saint Sophrone lui expliquait clairement la doctrine que Pyrrhus, Sergius et les autres monothélites professaient. De plus, des députés que saint Sophrone lui avait envoyés, et dont il fait mention dans sa seconde épître, lui avaient certainement développé les vrais sentiments de ces hérétiques qu'ils étaient venus combattre. Lors donc qu'Honorius déclare qu'il est dans la même foi que Sergius, il se déclare positivement monothélite. Outre cela, ce pontife ne faisait pas dépendre la question d'une ou de deux volontés du dogme des deux natures : il croyait donc l'opinion hérétique d'une seule volonté, conciliable avec la doctrine catholique des deux natures. Enfin, il prononce textuellement que les deux natures ne produisent qu'une seule opération, ce qui est l'hérésie monothélite.

IV. Je passe à la seconde preuve que j'ai annoncée du monothélisme d'Honorius.

Le sixième concile général qui se tint en 680, environ quarante ans après la mort d'Honorius, savait certainement mieux qu'on n'a pu le savoir depuis, si les épîtres de ce pontife étaient infectées de l'erreur monothélite, et s'il avait été véritablement hérétique. D'ailleurs, l'irréfragable autorité d'un concile œcuménique interdit tout doute sur ce qu'il a décidé. Or, non-seulement une fois, mais à plusieurs reprises, non pas indirectement, mais le plus formellement qu'il soit possible, il a déclaré Honorius hérétique, et a anathématisé sa mémoire avec celle de Sergius, de Cyrus et des autres chefs de l'hérésie, conjointement, de la même manière, dans les mêmes termes.

Dans la session treize, le concile déclare qu'ayant examiné les épîtres dogmatiques de Sergius, de Cyrus et d'Honorius, il les a trouvées contraires aux dogmes apostoliques, aux définitions des conciles et de tous les saints pères, et conformes aux fausses doctrines des hérétiques; qu'il exècre leurs dogmes impies; qu'il a jugé devoir rejeter de la sainte Eglise les noms de

Sergius, de Cyrus d'Alexandrie, de Pyrrhus, de Pierre, de Paul, qui ont exercé l'épiscopat dans la ville de Constantinople, de Théodore, autrefois évêque de Pharan; et qu'il a défini de les soumettre à l'anathème, et, avec eux, d'anathématiser et de rejeter de l'Eglise de Dieu, Honorius, qui fut pape de l'ancienne Rome, parce qu'il a trouvé, dans ses écrits à Sergius, qu'il a en tout suivi son esprit et confirmé ses dogmes impies.

Dans la session seize, le concile dit anathème à Théodore de Pharan, hérétique; anathème à Cyrus, hérétique; anathème à Honorius, hérétique; et de-même à plusieurs autres.

Dans la session dix-huit, la définition de la foi porte que le démon a trouvé des organes propres à exécuter ses volontés : Théodore de Pharan, Sergius, Pyrrhus, Paul, Pierre de Constantinople, Honorius, qui fut pape de Rome, Cyrus d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et Etienne son disciple.

Dans la même session, à la suite des acclamations à l'empereur, il est dit : à Théodore de Pharan, anathème; à Sergius et Honorius, anathème; à Pyrrhus et Paul, anathème, etc.

Encore dans la même session, le concile adresse au pape Agathon une épître synodale, où il lui dit, conformément à la sentence portée dans vos lettres, nous avons frappé d'anathème Théodore, Sergius, Honorius, Cyrus, Paul, Pyrrhus et Pierre.

A ces décrets si précis, j'ajouterai des témoignages importants de l'hérésie d'Honorius, lesquels ne sont pas étrangers au concile

Dans la première session, Macaire, patriarche d'Antioche, alors chef du monothélisme, et violemment attaché à cette erreur, déclare, conjointement avec ses partisans, qu'ils ne présentent point de nouveautés d'expression; mais qu'ils croient, prêchent et enseignent, sur la volonté et l'opération de Jésus-Christ, ce qu'ils ont reçu des conciles généraux, des saints

pères, des pontifes de Constantinople, Sergius, Paul, Pyrrhus et Pierre, et aussi d'Honorius, qui fut pape de l'ancienne Rome, et de Cyrus, qui le fut d'Alexandrie. Ainsi, catholiques et hérétiques, tous reconnaissaient Honorius monothéliste et chef de la secte comme les autres; ceux-ci réclamaient son autorité, ceux-là le condamnaient.

Le pape Léon II, successeur d'Agathon, dans une épître à l'empereur, où il déclare qu'il reçoit et confirme le sixième concile général, anathématise les inventeurs de la nouvelle erreur, c'est-à-dire, Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paul, Pierre et Honorius, qui n'a pas illustré de la doctrine apostolique le siége apostolique, mais qui, par une profane trahison, s'est efforcé de souiller la foi immaculée.

L'empereur Constantin Pogonat, dans un édit relatif aux décisions du concile, parlant de ceux qui ont souillé les Eglises, et des évêques sacriléges qui, avant son temps, avaient criminellement régi leurs diocèses, nomme Théodore de Pharan, Sergius de Constantinople, Honorius, qui fut pape de l'ancienne Rome, confirmateur de cette hérésie et ennemi de lui-même, Cyrus d'Alexandrie, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople (1).

Enfin, il est bon d'observer que les légats du pape Agathon, présents aux diverses condamnations d'Honorius faites par le concile, n'ont pas fait la moindre opposition, la plus légère représentation; qu'ils se sont unis constamment au concile, qu'ils ont même signé avec les autres membres la lettre au pape dont je parlais tout à l'heure, et qui déclare Honorius anathématisé.

V. Pour se soustraire à l'autorité accablante d'un concile œcuménique, quelques ultramontains ont ima-

---

(1) Voyez l'édit de l'empereur, et la lettre que lui écrit le pape Léon II, dans l'appendice du sixième concile général.

giné de nier les condamnations d'Honorius par ce concile, et d'avancer que, quant à cette partie, les actes ont été falsifiés. Je dis quelques ultramontains, car tous n'ont pas adopté ce subterfuge, et je dois la justice au cardinal Orsi de déclarer qu'il a eu la bonne foi de reconnaître la sincérité des actes et la fausseté de l'interpolation. Et en effet, j'ai peine à comprendre comment des auteurs estimables et judicieux, tels que Bellarmin, ont pu adopter une idée aussi éloignée de toute vérité, et même de toute vraïsemblance.

En effet, pour établir une telle inculpation, il faudrait 1° la fonder sur des autorités très-graves et sur des autorités contemporaines. Une assertion avancée, après quelques siècles, dans un temps où il est devenu utile à un parti de la produire, n'est certes d'aucun poids. Ne citant aucun auteur du temps du concile qui ait parlé de cette falsification, on doit reconnaître qu'elle est dénuée de preuves. Certainement une telle fourberie aurait excité de vives réclamations.

2° Il faudrait aussi montrer quel aurait été le motif de ce grand crime. On n'en commet point sans quelque intérêt. Et quel est l'intérêt qui aurait pu engager à celui-là? Les Grecs, à cette époque, étaïent unis et soumis à l'Eglise de Rome; ils n'avaient aucune raison pour imputer au pape une hérésie dont il n'aurait pas été coupable.

3° Il s'agit ici, non pas seulement de l'interpolation du changement d'un seul mot, mais de la falsification de quatre décrets de la plus haute importance, et on veut qu'elle se soit faite sans aucune réclamation.

4° Il faut encore observer que les décrets des conciles généraux, qui étaient la loi de toute l'Eglise, étaient immédiatement publiés dans toute l'Eglise. Les actes des conciles étaient aussi répandus généralement et portés dans beaucoup d'Eglises. Ceux du sixième concile l'ont-ils été avant la falsification et dans leur pureté? L'ont-ils été avec la falsification? Si on admet

le second parti, qu'on m'explique comment les évêques membres du concile, comment le pontife romain, contre l'honneur de son siége, les ont reçus tacitement, patiemment, ainsi corrompus, et ont permis qu'ils fussent publiés dans cet état. Si on aime mieux admettre la première hypothèse, que l'on m'explique encore comment l'interpolation a pu être introduite dans des actes sincères, sans qu'il y ait été fait aucune opposition. En un mot, supposer que dans aucun temps une pareille falsification a pu être commise, ou au su ou à l'insu du pape et des évêques, est également contraire à la raison.

5° Et l'édit de l'empereur Constantin Pogonat, et l'épître du pape Léon II à ce prince, auront donc aussi été falsifiés. Le faussaire aura eu le même pouvoir sur les archives de l'empire, sur celles du saint-siége, qu'on lui suppose sur celles du concile. Que d'absurdités il faut entasser les unes sur les autres, pour établir celle de la falsification du sixième concile!

VI. Une autre réponse donnée à la condamnation d'Honorius par quelques défenseurs de l'autorité pontificale, est qu'il ne faut pas prendre à la lettre l'expression du concile, *Honorio hæresico anathema;* mais qu'il est nécessaire de la mitiger, qu'Honorius a été condamné et déclaré hérétique à cause de la faveur et de la protection accordée à l'hérésie, et non pour avoir été hérétique de sentiment, de choix, volontairement, par dépravation et avec opiniâtreté; ce que tout le monde sait être nécessaire pour constituer l'hérésie formelle.

S'il est vrai que dans des discours oratoires il se trouve quelquefois des expressions qui ne doivent pas être pressées à la rigueur, cela ne peut pas avoir lieu dans les décrets des conciles, lesquels doivent toujours être entendus dans le sens le plus strict; et parce qu'ils ont été minutés avec la plus exacte attention, et parce qu'ils sont des lois auxquelles tout fidèle doit se soumettre. Les termes employés par le sixième concile sont si clairs, si précis, qu'ils n'admettent point de modifi-

cation. Ce n'est pas même un seul décret, c'est une suite d'anathèmes qu'il faudrait mitiger. D'ailleurs, le concile déclare que c'est parce qu'Honorius a suivi les dogmes impies qui le condamne. Ce n'est donc pas pour avoir seulement favorisé ces dogmes. Ensuite il réunit dans ses condamnations Honorius aux chefs des monothélites. Il le condamne de la même manière et dans les mêmes termes qu'eux ; la même condamnation montre le même délit. Enfin, l'empereur, qui avait assisté au concile, et le pape Léon II, savaient mieux que les théologiens de nos jours ce que le concile avait condamné, comment il l'avait condamné, pourquoi il l'avait condamné.

Il me reste maintenant à montrer la frivolité des raisons par lesquelles on prétend justifier Honorius. Il faut, à cet égard, distinguer deux temps : l'un est l'intervalle écoulé entre la mort d'Honorius et le sixième concile ; l'autre est le temps postérieur. Bossuet a observé, avec bien de la justesse, qu'après la mort d'Honorius, tous ses successeurs, jusqu'au sixième concile, qui condamnaient fortement le monothélisme, désiraient justifier la mémoire de ce pontife. On regardait comme étant de l'intérêt de la foi, d'ôter à l'hérésie un appui aussi propre à l'accréditer. D'ailleurs, Honorius s'étant en tout, excepté dans ce point essentiel, religieusement acquitté des devoirs de l'épiscopat, on croyait pouvoir juger qu'il n'aurait pas soutenu l'erreur avec opiniâtreté. En conséquence, on prétendit qu'il n'avait pas soutenu l'unité de volonté dans Jésus-Christ, dans le sens monothélite ; mais que, trompé par les expressions captieuses de Sergius, il avait entendu cette opinion dans un sens qui n'a rien de contraire à la foi catholique, et que toute sa faute consiste dans l'imprudente facilité à se laisser tromper. C'est cette explication qu'adoptent encore ceux qui excusent Honorius.

Elle consiste à dire que ce pontife n'a pas prétendu qu'il n'y eût dans Jésus-Christ qu'une volonté, en ce sens qu'il n'y eût pas en lui une volonté divine et une

volonté humaine; mais que son idée a été qu'il n'y avait pas, dans le divin Sauveur, une double volonté humaine, dont l'une le portât au bien, et l'autre l'inclinât au mal, ainsi qu'est la nature humaine viciée par le premier péché. Selon cette opinion, Jésus-Christ, Dieu et homme, avait, comme deux natures, deux volontés, l'une divine et l'autre humaine. Mais, en tant qu'homme, il n'avait qu'une seule volonté humaine, toujours conforme à sa volonté divine, et non de même que les autres hommes, une seconde volonté inclinée vers le péché. Orsi cite avec emphase trois témoins indubitables, dit-il, de cette opinion d'Honorius, l'abbé Jean, qui, sous les yeux du pontife, avait écrit les lettres à Sergius, le pape IV, second successeur d'Honorius, et saint Maxime, abbé, célèbre défenseur, et martyr du dogme catholique.

L'abbé Jean, dans une apologie d'Honorius, s'exprime ainsi : « Nous avons dit une seule volonté dans « Notre-Seigneur, non pas de sa divinité et de son « humanité. Sergius ayant écrit que quelques personnes « attribuaient à Jésus-Christ deux volontés contraires, « nous répondîmes que Jésus-Christ avait eu, non deux « volontés contraires, c'est-à-dire, de la chair et de « l'esprit, comme nous avons depuis le péché, mais une « seule : ce qui désignait naturellement son humani- « té (1). » Cette apologie d'Honorius est rapportée par saint Maxime.

Le pape Jean IV écrivait en ces termes à l'empereur Constantin : « Les occidentaux sont scandalisés de ce « que le patriarche Pyrrus, qui prêche contre la foi,

---

(1) Unam voluntatem diximus in Domino, non divinitatis ejus et humanitatis, sed humanitatis solius. Cum Sergius scripsisset quod quidam duas voluntates in Christo contrarias dicerent, rescripsimus Christum, non duas voluntates contrarias habuisse, carnis, inquam, et spiritus, sicut nos habemus post peccatum, sed unam tantum, quæ naturaliter humanitatem tantum signabat. (Joannis abbatis *apol. pro Honorio apud S. Maximum.*)

« veut attirer à son sentiment notre prédecesseur Ho-
« norius, de sainte mémoire; ce qui était très-éloigné
« de l'esprit de ce pontife catholique. Nous disons, et
« nous professons, selon la vérité, qu'il n'y a qu'une
« volonté dans la sainte humanité, et non deux volon-
« tés contraires de l'esprit et de la chair, ainsi que le
« disent quelques hérétiques; comme si Jésus-Christ
« était seulement homme. C'est dans ce sens que notre
« prédécesseur a écrit au patriarche Sergius; parce qu'il
« n'y a pas deux volontés contraires dans le Sauveur,
« qui n'a tiré aucun vice de la prévarication du premier
« homme. Enseignant le mystère de l'incarnation, notre
« prédécesseur disait qu'il n'y a pas eu dans le Christ,
« comme dans nous autres pécheurs, deux volontés
« contraires, de l'esprit et de la chair; ce que quel-
« ques-uns tournant à leur propre sens, ont supçonné
« qu'il avait enseigné une seule volonté de la divinité
« et de l'humanité; ce qui est entièrement contraire à
« la vérité (1). »

Le saint abbé Maxime donne la même explication des lettres d'Honorius en plusieurs endroits. Dans sa lettre

---

(1) Omnes occidentales partes scandalizantur, turbantur, fratre nostro Pyrrho patriarcha per litteras suas huc atque illuc transmissas, nova quædam et præter regulam fidei prædicante et ad proprium sensum, quasi sanctæ memoriæ Honorium papam decessorem nostrum attrahere festinante: quod a mente catholici patris erat penitus alienum... Decenter dicimus, et veraciter confitemur, unam voluntatem in sanctæ ipsius dispensationis humanitate, et non duas contrarias mentis et carnis prædicamus: secundum quod quidam hæretici, velut in puro homine delirare noscuntur. Secundum hunc igitur modum, jam decessor noster prænominato Sergio patriarchæ scripsisse dignoscitur: quia in Salvatore nostro duæ voluntates contrariæ, id est in membris ipsius penitus non consistant, quoniam nihil vitii traxit ex prævaricatione primi hominis... Prædictus ergo decessor meus docens de mysterio incarnationis Christi dicebat non fuisse in eo, sicut in nobis peccatoribus, mentis et carnis contrarias voluntates. Quod quidam ad proprium sensum convertentes, divinitatis ejus et humanitatis, unam eum voluntatem docuisse suspicati sunt: quod veritati omnimodis est contrarium. (Joannis IV, *epist. ad imper. Constantinum.*)

au prêtre Marinus, « il distingue l'opinion de Sergius, « qui ne reconnaissait, dans Jésus-Christ, qu'une vo- « lonté, celle de la Divinité ; de la doctrine d'Honorius, « qui n'admettait qu'une seule volonté, parce que, « disait-il, Jésus-Christ a pris notre nature et non notre « faute, sans les volontés charnelles et les pensées hu- « maines, car le Sauveur ne s'est pas revêtu d'une « chair corrompue par le péché, qui répugnât à la loi « de son esprit (1). »

Dans la dispute de saint Maxime avec Pyrrhus, ce chef des hérétiques lui demanda : « Qu'avez-vous à « répondre à l'autorité d'Honorius, qui a clairement « écrit à mon prédécesseur qu'il n'y a dans Jésus-Christ « qu'une volonté ? Maxime répond : Qui croyez-vous le « plus digne de foi et le plus sûr interprète de la lettre « d'Honorius, ou l'abbé Jean qui l'a écrite sous le nom « de ce pontife, ou ceux qui à Constantinople, par- « laient selon les désirs de leur cœur ? C'est, reprend « Pyrrhus, celui qui a composé l'épître. Or, réplique « Maxime, ce même abbé Jean écrivant à l'empereur » Constantin, au nom du pape Jean IV, s'exprime en « ces termes (et saint Maxime rapporte le texte de l'a- « pologie de l'abbé Jean, qui a été produit plus haut). « Ce qui prouve, conclut-il, que c'est des membres et « de la chair qu'Honorius a parlé : ce qui ne peut au- « cunement être entendu de la Divinité (2). »

---

(1) Hoc ergo ineffabili Verbi virtutis ejus inspecta ratione, ille quidem (Sergius) voluntatem solam in eo divinitatis dixit. Hic vero (Honorius) voluntatem unam Domini nostri Jesu Christi : quia profecto, inquit, a divinitate assumpta est natura nostra, non culpa, absque carnalibus voluntatibus, et humanis cogitationibus... Non enim assumpta est, ait, a Salvatore caro a peccato corrupta, quæ repugnaret legi mentis ejus. (S. Maximus *epist. ad presbyt. Marinum.*)

(2) *Pyrrhus.* Quid de Honorio ad respondendum habes, qui aperte antecessori meo unam voluntatem Domini nostri Jesu Christi esse tradidit? *Maximus.* Quis fuerit fide et autoritate dignus epistolæ ejus interpres, qui ex persona Honorii scripsit, adhuc superstes... An

VIII. Tel est le principal argument employé par les partisans de l'infaillibilité du pape, pour laver Honorius de la tache d'hérésie. Avant de discuter la valeur de cette justification, je crois devoir faire quelques observations sur les autorités dont ont l'appuie.

En premier lieu, c'est l'abbé Jean qui, sous les yeux et au nom d'Honorius, avait dressé, et, comme dit saint Maxime, avait composé les lettres à Sergius, ce qui en fait l'apologie. C'est encore l'abbé Jean, qui, ainsi que nous l'apprend saint Maxime, a écrit la seconde apologie sous le nom du pape Jean IV. C'est toujours l'abbé Jean, dont saint Maxime oppose le témoignage à Pyrrhus, pour prouver la catholicité d'Honorius. Ainsi, les trois témoignages qu'on réunit et qu'on exalte, se réduisent dans le fait à celui seul de l'abbé Jean. Or, de quel poids peut être cette autorité si vantée? Si Honorius a été coupable d'avoir signé et envoyé les lettres à Sergius, le secrétaire qui a rédigé ces lettres, l'a été au moins autant. C'était sa propre apologie qu'il faisait en écrivant celle d'Honorius. Elle était le plaidoyer d'une partie, et non le rapport d'un témoin désintéressé.

En second lieu, cette explication des lettres d'Honorius ne pouvait pas être ignorée des pères du sixième concile général. La lettre de Jean IV à l'empereur, les écrits de saint Maxime, qui était en vénération dans le concile, n'étaient pas inconnus. Les légats du pape qui étaient présents, en avaient certainement connaissance. Or, le concile n'a aucun égard à cette interprétation. Il la rejette même formellement, en anathématisant

---

qui Constantinopoli quæ ex corde erant loquebantur? *Pyrrhus.* Qui hanc composuit. *Maximus.* Is igitur ipse, cum ad dictum Constantinum imperatorem, ex persona sancti papæ Joannis, de hac epistola scriberet, dixit. *Unam voluntatem diximus in Domino*, etc. (ut supra.) Hoc autem ita esse argumentum evidens est meminisse membrorum et carnis; quæ quidem de divinitate illius accipi non permittant. (*Idem*, *disputatio cum Pyrrho.*)

Honorius, et cela après avoir lu ses lettres, et en déclarant que c'est par ce motif que ce pontife a suivi en tout l'esprit et confirmé les dogmes impies de Sergius. Ainsi, on vient de nos jours réchauffer une justification rejetée dans le temps par un concile général, et on préfère l'assertion intéressée d'un secrétaire à l'autorité infaillible.

On prétend qu'Honorius, trompé par des expressions ambigues de Sergius, croyait que ce patriarche entendait l'unité de volonté dans Jésus-Christ, de la seule volonté humaine, indépendamment de la volonté divine. Mais tout prouve qu'il ne pouvait avoir cette idée. D'abord, j'ai déjà observé que ce pontife avait connu l'accord fait par Cyrus, entre les théodosiens et les monothélites, qu'il avait reçu la lettre de saint Sophrone, et vu ses députés qui lui avaient pleinement éclairci l'erreur monothélite. Mais, de plus, si Honorius a entendu l'unité de volonté soutenue par Sergius et ses sectateurs, de la seule volonté humaine, il a donc entendu la duplicité de volonté affirmée par saint Sophrone contre Sergius, pareillement de deux volontés humaines. C'était sur le même point, sur la même idée, que les deux partis disputaient. Il n'y aurait pas eu de contestation entre eux, s'ils avaient entendu l'unité de volonté dans deux sens différents. Mais si Honorius croyait saint Sophrone dans l'opinion qu'il y a dans Jésus-Christ deux volontés humaines, l'une portée au bien, l'autre portée au mal, il ne devait pas ordonner le silence sur une pareille doctrine; c'est non-seulement une erreur, mais un blasphème d'attribuer au divin Sauveur une volonté inclinée au mal. Ainsi, Honorius est toujours coupable, selon nous, de n'avoir pas condamné Sergius comme hérétique, ou selon les ultramontains, de n'avoir pas anathématisé saint Sophrone comme blasphémateur.

J'entends parfaitement le système des monothélites. Ils disaient que la volonté humaine, ayant été viciée par le péché, Jésus-Christ ne pouvait pas l'avoir; qu'il n'y avait par conséquent en lui que la seule volonté divine. Je vois aussi clairement en quoi consiste le dogme

catholique. Nous professons que le Sauveur ayant deux natures unies, mais distinctes, réunit de même deux volontés différentes : l'une divine et l'autre humaine semblable à la nôtre, mais exempte de la souillure originelle. Quant au système qu'on attribue à Honorius, pour l'excuser, il me paraît inintelligible. Jésus-Christ, fait-on dire à ce pontife, n'a eu qu'une seule volonté humaine, parce qu'il n'a pas eu, comme les autres hommes, deux volontés inclinées, l'une à la vertu, l'autre au vice. Je dis qu'il n'est pas possible de supposer dans Honorius une idée aussi déraisonnable que celle de ces deux volontés. Il n'y a pas dans l'homme deux volontés distinctes inclinées, l'une à la vertu, l'autre au péché : c'est une seule et même faculté de vouloir qui est affectée d'inclinations contraires, qui produit en nous des désirs divers, des volitions opposées. Le péché du premier père, en mettant dans notre âme des inclinations vicieuses, n'y a pas apporté une seconde volonté, c'est la même faculté de vouloir que la grâce porte au bien, que la concupiscence pousse vers le mal. Attribuer comme on fait à Honorius une double volonté humaine, c'est lui imputer une absurdité pour le justifier d'une hérésie.

En prétendant que dans la lettre qu'il avait écrite au nom d'Honorius, il ne s'agissait que de la volonté humaine de Jésus-Christ, l'abbé Jean oubliait apparemment qu'il y parlait de la volonté qui produisait dans le divin Sauveur les œuvres divines et les actes humains ; que c'était la question de savoir si c'était d'une seule ou de deux opérations que procédaient ces deux genres d'actions, qui était étrangère à la foi, et que l'on devait renvoyer aux grammairiens. *Utrum autem propter opera divinitatis et humanitatis, una an geminæ operationes debeant derivatæ dici, vel intelligi, ad nos ista pertinere non debent, relinquentes ea grammaticis.* Que c'était aussi de ce double genre d'actions qu'il était dit plus haut dans la lettre : *Unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi.* Ainsi, selon cette apologie, Honorius aurait

entendu que les œuvres divines de Jésus-Christ, que ses miracles, étaient l'effet de sa volonté humaine ; que c'était comme homme qu'il les opérait. On ne peut pas supposer dans Honorius cette absurde opinion, surtout si on admet, comme veulent ses apologistes, qu'il avait, avec cette volonté humaine, une volonté divine. Lors donc que ce pontife met au rang des vaines disputes de mots la question d'une ou de deux volontés opérant des choses divines et humaines, et qu'il annonce son opinion pour une seule volonté, c'est de l'unité ou de la duplicité absolue de volonté dans Jésus-Christ, tant comme Dieu que comme homme, que parle Honorius, et non pas seulement de la volonté humaine. C'est en ce sens que Sergius lui avait ecrit ; c'était dans son sens qu'il lui répondait. Sergius en ce point était hérétique ; Honorius l'était donc aussi.

Je crois cette première justification d'Honorius tirée de ses anciens apologistes, suffisamment réfutée ; je passe à quelques autres raisons par lesquelles Orsi prétend l'excuser.

IX. Le cardinal, pour justifier Honorius, rapporte plusieurs passages de ses lettres, qui sont véritablement susceptibles d'un sens catholique. Bossuet avait répondu à ce raisonnement, qu'on lit des expressions semblables dans l'épître de Sergius et dans l'echtèse d'Héraclius, qui sont incontestablement monothélites. Orsi en convient, ce qui dispense de rapporter et de discuter ces passages ; mais il prétend que Sergius employait ces expressions dans un sens hérétique, et Honorius les siennes dans un sens catholique. Il suppose en cela ce qui est en question. Des expressions susceptibles d'un bon et d'un mauvais sens, ne prouvent pas plus pour l'un que pour l'autre.

X. Orsi prétend que les lettres d'Honorius ne sont pas dogmatiques. Il en produit deux raisons : la première, que les épîtres et les décrétales des papes sont conçues en style impératif, et imposent l'obligation d'obtempérer ; la seconde que, dans leurs décrets dogmatiques,

les papes avaient soin d'ordonner qu'ils fussent répandus universellement.

Le sixième concile connaissait certainement ce qui constitue un écrit dogmatique ; or, il qualifie ainsi les lettres de Sergius, d'Honorius, et de saint Sophrone, écrites sur cette question dogmatique (1). Qu'est-ce, dans le fait, qu'une épître dogmatique ? c'est celle qui statue sur le dogme, qui déclare ce qui est dogme, ou ce qui ne l'est pas. Elle l'est également quand elle ordonne de croire une proposition comme étant de foi, ou quand elle déclare qu'il est permis de la croire, ou de ne pas la croire, parce qu'elle n'appartient pas à la foi. Dans ce second cas, le décret étant permissif, n'a rien à ordonner. Or, telles étaient les épîtres d'Honorius à Sergius. Le pontife n'ordonnait pas de les publier ; mais il était bien sûr qu'elles seraient répandues. Recommander à tout le monde le silence, n'était-ce pas dire qu'il voulait qu'elles fussent connues de tout le monde ? D'ailleurs, combien de décrets dogmatiques des papes ne portent pas cette clause. La lettre de saint Léon à saint Flavien était incontestablement dogmatique. Ordonnait-il de la publier ?

XI. Orsi prétend que la loi du silence, portée par Honorius était une simple loi de discipline ecclésiastique, et que ce pontife croyait prudent qu'on s'abstînt de parler sur une question qu'il croyait n'être que sur les mots.

Cette raison pourrait avoir quelque valeur, si la question sur laquelle Honorius prescrivait le silence ne s'était effectivement agitée que sur de simples opinions et sur des questions des mots ; mais c'était sur un point de foi

---

(1) Gloriosissimi judices, et sancta synodus dixerunt : Oportet ad nos afferri regesta et dogmatica scripta quæ exposita sunt a Sergio quondam patriarcha hujus regiæ urbis, sive ad Honorium, vel Cyrum, vel Sophrononium, aut etiam ad alias personas ; seu ab Honorio ad Sergium facta super præsentis dogmatis quæstione. (*Conc. gener.* 6, *sessio* 12.)

que portait la lettre du pontife. Son motif était que la question n'appartenait pas au dogme. Il n'est pas toujours nécessaire, dit Bossuet, de condamner la vérité pour être dans l'erreur, il suffit d'approuver la fausseté. Les lettres d'Honorius permettaient de croire l'hérésie : sont-ce là de simples règlements de discipline ?

XII. Orsi présente un autre raisonnement. Ce n'est pas comme pape, mais comme docteur privé, qu'Honorius a écrit ses épîtres à Sergius. Ce ne sont pas des décisions du saint-siége, des décrets émanés *ex cathedra*. Honorius a donc pu être dans l'erreur sans préjudicier à l'infaillibilité pontificale.

J'ai traité ailleurs la question de l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra*, je n'ai pas à y revenir (1).

Si cette raison d'Orsi pouvait justifier Honorius, croit-on qu'elle eût échappé à l'abbé Jean, au pape Jean IV, à saint Maxime, aux papes, qui jusqu'au sixième concile lui ont succédé et se sont efforcés de le laver de la tache d'hérésie? La distinction entre le pape parlant ou ne parlant pas *ex cathedra*, n'a pas été produite dans le temps, parce qu'elle était inconnue. Elle n'était pas encore née, non plus que la prétention d'infaillibilité pour le soutien de laquelle on l'a imaginée.

On veut que ce soit non comme pape, mais comme particulier qu'il avait écrit. Mais ses lettres sont des réponses. Celui-là a répondu à qui on a écrit. Dira-t-on que c'était à l'individu nommé Honorius, et non au pape, que Sergius écrivait? Dira-t-on que c'était à sa personne, et non à son autorité pontificale, que saint Sophrone envoyait des députés ? Dira-t-on que c'était comme particulier, et non comme pape, qu'il ordonnait le silence ? C'est comme pape qu'il a écrit : c'est comme pape qu'il a erré.

XIII. Je viens de discuter le fait d'Honorius, qui est l'un des points les plus importants de la question sur

---

(1) Voyez ci-dessus, première partie, chap. 4.

l'infaillibilité du pape ; il reste, ce me semble, démontré, et par les lettres mêmes de ce pontife, et par sa condamnation par un concile général, qu'il est véritablement tombé dans l'hérésie. Je crois aussi avoir prouvé la frivolité des raisons qu'on apporte pour le justifier : la prétendue falcification des textes du sixième concile général, l'idée que ce n'était que d'une volonté humaine que parlait Honorius, et quelques autres moins importantes. Je ne crois pas en avoir laissé une seule en arrière ; je pense donc pouvoir conclure de ce fait important, que le pape n'est pas infaillible.

Au reste, dans ce fait même nous devons voir, et il est essentiel de le remarquer, l'accomplissement de la promesse du divin Maître à saint Pierre, que la foi ne défaudra pas sur son siége, et que, converti, ce sera lui qui confirmera ses frères. Très-peu de temps après la chute d'Honorius, son successeur, et après lui tous ceux qui successivement le remplacèrent, condamnèrent, par de solennels anathèmes, le monothélisme, et confirmèrent l'univers dans la foi catholique.

CHAPITRE XVIII.

SECOND CONCILE DE NICÉE ; SEPTIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

Ce concile, tenu en l'année 787, avait pour objet principal l'hérésie des iconoclastes, laquelle avait été protégée par deux empereurs successifs, et adoptée par un concile tenu à Hyérie, composé de trois cent trente-huit évêques. Je ne parlerai que de ce qui, dans le second concile de Nicée, a rapport à la question présente.

I. Le pape Adrien Ier, dit Bossuet, avait adressé, sur l'hérésie iconoclaste, deux lettres, l'une à l'empe-

reur, l'autre à Taraise, patriarche de Constantinople. Le concile, imitant la conduite des précédents, soumit ces lettres à son examen. Après la lecture, les légats du pape demandèrent au patriarche s'il donnait son consentement à ces épitres : *Dicat nobis sanctissimus patriarcha Tharasius, Constantinopoli tunc urbis episcopus, si consentiat litteris sanctissimi papæ senioris Romæ.*

II. Orsi reproche à Bossuet de ne pas rapporter en entier la réponse de Taraise, que lui-même produit. « Elle porte que l'apôtre saint Paul écrivait aux Ro-
« mains, et, louant leur zèle pour la foi, dit que leur
« foi est célèbre dans tout le monde. Il est nécessaire,
« ajoute-t-il, de suivre ce témoignage, et celui-là agit
« inconsidérément qui s'efforce d'y résister. Ainsi,
« Adrien, évêque de l'ancienne Rome, étant en partici-
« pation de ceux qui avaient mérité ce témoignage, a
« écrit expressément, et avec vérité, aux empereurs et
« à nous, qu'il se conforme parfaitement à l'antique
« tradition de l'Eglise catholique. Et nous, examinant
« les écritures, nous avons approuvé ce que nous avons
« professé, que nous professons, que nous professerons,
« et nous confirmons la force de ces lettres. Nous per-
« sévérerons dans ce qu'elles expriment, les recevant,
« selon l'antique tradition de nos pères (1). » Qui ne voit

---

(1) Sanctissimus Paulus apostolus, qui illustratus est lumine Christi, et genuit nos per evangelium, cum romanis scriberet, approbans studium sinceræ fidei eorum, quam in Christum verum Deum habebant, sic ait : *Fides vestra annuntiatur in universo mundo.* Hoc testimonium sequi necessarium est : et inconsulte agit, qui huic conatur resistere. Unde Adrianus præsul senioris Romæ, cum esset particeps eorum qui prædicto testimonie muniri meruérunt, scripsit expresse et veraciter piis imperatoribus nostris, atque ad humilitatem nostram, affirmans bene ac optime se habere antiquam traditionem ecclesiæ catholicæ. Nam et ipsi nos, scrutantes scripturas, et syllogistice approbando, rimati sumus sic quod confessi sumus, confitemur, et confitebimur, consonamus, et vim litterarum confirmamus, atque permanebimus in significatione litterarum quæ lectæ sunt, imaginatas descriptiones suscipientes, secundum antiquam patrum nostrorum traditionem. (*Conc. Nicænum* II, *gener.* VII, *act.* 2.)

(dit Orsi rapportant ce discours), que Taraise y donne deux raisons de son adhésion? L'une est l'autorité de l'Eglise romaine, dont il est nécessaire de suivre le témoignage; en sorte que c'est agir inconsidérément que de s'efforcer de lui résister. L'autre est la conformité des lettres du pape à l'Ecriture et à la tradition.

III. En supposant ce que prétend Orsi, que Taraise entend une autorité absolue, et qui impose l'obligation de se soumettre, il est clair, par toute la suite de son discours, qu'il parle, non de l'autorité personnelle du pape, mais de celle de l'Eglise romaine; non de l'infaillibilité du pontife sur la foi, mais de l'indéfectibilité de la foi promise par Jésus-Christ, à la suite des pontifes romains. Orsi et tous les autres ultramontains confondent continuellement ces deux choses: c'est pour cela que Taraise, entre les raisons qui l'engagent à adopter la lettre d'Adrien, dit qu'il entre en partage de ceux qui ont mérité de saint Paul le témoignage de la pureté de leur foi.

IV. Mais ce qui est décisif, c'est ce qui suit le discours du patriarche. Après même que le concile a opiné pour l'admission des lettres d'Adrien, pour constater encore plus clairement l'opinion du concile, les légats demandent que le concile déclare s'il admet, ou s'il n'admet pas, les lettres du pape de l'ancienne Rome (1). Ce mot s'il n'admet pas, *an non*, suppose évidemment que les légats eux-mêmes, et par conséquent le saint-siége à cette époque, reconnaissaient le droit du concile de rejeter les lettres dogmatiques du pape. Cette interrogation, dit Bossuet, serait contraire à la raison et à la foi, si elle avait pour objet une décision irréformable.

V. Une autre considération importante, est que le

---

(1) Dicat nobis sancta synodus si admittat litteras sanctissimi papæ senioris Romæ, an non. Sancta synodus dixit: sequimur et suscepimus, et admittimus. (*Conc. gener.* VII, *act.* 2.)

second concile de Nicée, quoique muni de l'approbation du pape, n'était pas, dans les commencements, universellement reçu; il était même formellement rejeté par beaucoup d'Eglises. Le concile de Francfort, tenu sept ans après, et composé des évêques de Gaule, d'Aquitaïne, de Germanie, croyant que le concile de Nicée ordonnait de rendre aux images un culte pareil à celui qui est dû à la Sainte Trinité, le rejeta, et le condamna. Il se trompait sur le sens des décrets de Nicée; mais il se croyait en droit de les contredire, quoique le pape les eût sanctionnés. Il ne croyait donc pas le pape infaillible, et ses décisions irréformables. L'opinion de l'Eglise d'occident, à cette époque, était donc diamétralement opposée à celle des ultramontains actuels.

CHAPITRE XIX.

QUATRIÈME CONCILE DE CONSTANTINOPLE; HUITIÈME GÉNÉRAL.

I. Ce concile fut tenu en l'an 869, au sujet du schisme de Photius. Ce schismatique avait déjà été condamné par deux conciles de Rome; l'un en 863, sous le pape Nicolas Ier; l'autre en 868, sous le pape Adrien II. Toute l'Eglise d'occident, à laquelle avait adhéré une partie considérable de l'Eglise orientale, avait reçu leurs décisions: ce qui leur imprimait un très-haut degré, et on pourrait même le penser sans témérité, le suprême degré d'autorité. Malgré cela, comme le schisme avait encore beaucoup de partisans, et comme il était à craindre qu'il s'étendît encore d'avantage, l'empereur Basile et le patriarche saint Ignace jugèrent que, pour terminer définitivement l'affaire

un concile général était nécessaire (1). Ils en écrivirent au pape Adrien, qui se prêta avec zèle à leurs desseins, et envoya à Constantinople trois légats chargés de ses lettres. Les légats prétendaient, et avec raison (dit Bossuet), qu'on ne devait pas s'écarter des décisions des pères ; cependant à plusieurs reprises ils demandèrent le jugement du concile.

II. Dans la troisième session, une lettre du pape Adrien ayant été lue, les légats demandèrent si cette lettre était faite canoniquement et synodiquement. Le concile répondit qu'elle était canonique, dans l'ordre et pleine de justice (2). Voilà donc la valeur intrinsèque de la décision pontificale déférée au jugement du concile, et le concile prononçant sur ce point un jugement.

III. Dans la session suivante, les légats, après la lecture des deux lettres du pape Nicolas, et le compte rendu de tout ce qui s'était fait en occident sur l'affaire de Photius, interrogèrent de nouveau le concile : « Ce « détail vous plaît-il ou ne vous plaît-il pas? S'il vous « est agréable, vos vœux sont conformes aux nôtres ; « s'il ne vous plaît pas, nous nous élèverons sur la « montagne élevée du concile : nous ferons entendre « avec force notre voix, et nous évangéliserons la dé- « cision qui a été rendue et promulguée par nos saints « pères, avec la grâce du Saint-Esprit. Que dit à cela « le saint concile ? Le concile s'écria : Nous recevons « toutes ces choses, parce qu'elles sont raisonnables, « convenables et conformes aux règles ecclésias- « tiques (3). » De ce discours résultent plusieurs choses.

---

(1) Sur la nécessité dont peuvent être les conciles généraux, même après les décisions suprêmes du pape et de l'Eglise dispersée. *Voyez* la première partie, chap. 5.

(2) Est ne canonice ac synodice acta epistola hæc? Sancta et universalis synodus dixit : canonice ordinata, et plena justitiæ est epistola quæ lecta est sanctissimi papæ Adriani. (*Conc. Constantinop.* IV, *gener.* VIII, *act.* 3.)

(3) Placet ne vobis sensus iste, an non? Et si quidem placet, talia

1° Ce que les légats se proposent d'évangéliser et de défendre s'il est contredit, c'est, non les décrets émanés des papes, mais les décisions faites et promulguées par les saints pères, avec la grâce du Saint-Esprit. S'ils avaient cru l'autorité du pape infaillible et supérieure à celle des conciles, ce serait celle-là qu'ils auraient invoquée. 2° Malgré ces décisions des pères, ils croyaient utile de munir leurs actes de l'approbation du concile de Nicée, et ils pensaient que cette approbation pouvait être refusée. Le mot *an non* y est précis. 3° Si le concile a reçu et approuvé ces actes, il déclare que c'est parce qu'il les a jugés conformes aux saintes règles; d'où il s'ensuit que s'il les y avait trouvées contraires, il les aurait rejetés, malgré l'autorité du pape.

IV. A la sixième session était présent l'empereur Basile. Les légats, après avoir rapporté à lui et au concile, les conciles occidentaux, et les jugements des papes Nicolas et Adrien, qui déposaient et anathématisaient Photius et ses adhérents, ajoutent qu'ils ont été envoyés par le pape vers lui et vers le concile, pour faire connaître le vrai et juste jugement qui a été rendu, afin qu'il n'y ait plus aucun lieu au recours et à l'appel, mais que les condamnés restent, ainsi que le porte leur condamnation, dans l'état séculier (1). Voilà une décla-

---

sunt nostra, et nostræ sedes. Quod si apud vos non fuerint acceptabilia, nos tamen super montem excelsum synodi ascendemus, et exaltabimus in fortitudine vocem nostram, evangelisantes vobis et consequentiam quæ facta est, et ore promulgata est sanctorum patrum nostorum a gratia Spiritus Sancti... Ad hæc quid dicit sancta synodus? Sancta et universalis synodus acclamavit: recipimus omnia, valde quippe sunt discreta et congrua, et consona ecclesiasticis regulis. (*Conc. gener.* VIII, *act.* 4.)

(1) Novit enim sancta et universalis synodus, quæ gratia Dei in ecclesia hac est congregata, quia sancta romana ecclesia ab undecima indictione, collectis occidentis episcopis, in ecclesia B. Petri, ubi virtutibus floret, et requiescit, obligavit et anathematizavit ac projecit Photium pervasorem una cum omnibus sequacibus ejus; præsulatum ad hæc gerente beatissimo papa Nicolao. Iterum autem successor ejus Hadrianus, divinitus constitutus Pontifex romanorum, sicut

ration formelle des députés du pape eux-mêmes, que c'est le concile général qui par sa définition, ôte tout prétexte de recours et d'appel.

V. A ces raisonnements de Bossuet, Orsi répond que les jugements prononcés par les papes Nicolas et Adrien, contre Photius, et en faveur de saint Ignace, étaient regardés comme certains et irrétractables, et il cite plusieurs passages de diverses sessions du huitième concile; ce qu'il rapporte à cet égard est véritable; mais ces jugements véritablement ne devaient pas être rétractés: 1° à raison de leur mérite intrinsèque et de leur justice; 2° parce que l'accession d'une très-grande partie de l'Eglise, pouvait les faire juger des décisions de l'Eglise universelle. Je dois observer de plus, que la primauté juridictionnelle du pape étant un des principaux points contestés par Photius, et jugés par les deux papes, par leurs conciles et par l'accession de la plus grande partie de l'Eglise, il était tout simple que ce dogme fût très-expressément, très-fortement défini par le concile général.

CHAPITRE XX.

CONCILE DE CONSTANCE.

Je viens d'examiner quelle a été, dans les dix premiers siècles du christianisme, la doctrine de l'Eglise catholique, sur l'infaillibilité et sur l'autorité respec-

---

ille definivit atque præcepit ita et iste successor ejus definivit ac promulgavit, nosque indignos famulos suos direxit in urbem hanc, ad manifestationem veri et recti judicii, in conspectu justi imperii nostri, et sanctæ universalis synodi : ita ut non habeat vocem repudiationis, vel appellationis : sed quemadmodum judicati sunt et dejecti, in seculum maneant. (*Conc. gener.* VIII, *act.* 6.)

tive, soit des conciles généraux, soit des pontifes romains. Outre les passages que j'ai cités de plusieurs des saints docteurs qui ont fleuri dans ces siècles, les plus beaux du christianisme, j'ai spécialement insisté sur les conciles généraux tenus dans cet intervalle : parce que c'est surtout dans les actes, dans les décisions, dans les relations qu'ont eues avec les papes ces saintes assemblées, que l'on peut voir quelle était la doctrine de ces temps sur l'étendue, la mesure et la supériorité d'autorité, soit des papes, soit des conciles. Je crois avoir montré que l'opinion actuelle des ultramontains n'était pas encore née dans les temps les plus voisins de l'origine de notre religion; que, dans ces siècles où la doctrine chrétienne était la plus pure, on n'avait pas encore imaginé les opinions dont on veut faire des dogmes; savoir, que c'est, non au concile général, mais au pape, qu'appartient de droit divin l'infaillibilité; que, si les conciles œcuméniques en jouissent, c'est du pape qu'ils la tiennent; que leur autorité émane du pape qui la leur communique et est leur supérieur. Je passe à l'examen du concile de Constance, qui a positivement décidé ces importantes questions dont la décision était devenue nécessaire, puisqu'elles avaient été élevées.

I. Il y avait environ trente ans que le schisme d'occident, commencé à la mort de Grégoire XI, divisait l'Eglise. Ange Contarino, appelé Grégoire XII, et Pierre de Luna, sous le nom de Benoît XIII, se disputaient le souverain pontificat. Chacun d'eux avait dans son obédience plusieurs royaumes. Tous les efforts qui avaient été tentés pour les engager à se concilier ou à abdiquer, ayant été inutiles, on jugea que, dans un tel cas, la tenue d'un concile général était indispensable, et que les cardinaux étaient en droit de l'assembler. En conséquence, les cardinaux des deux obédiences s'étant réunis, firent la convocation d'un concile dans la ville de Pise. Cette sainte assemblée, qui fut très-nombreuse, tint ses sessions en 1409. Dans la quinzième, elle prononça la sentence de déposition contre Grégoire XII et

Benoît XIII. Ensuite Pierre de Candie fut élu pape, et prit le nom d'Alexandre V. Beaucoup d'Eglises se détachèrent des obédiences de Grégoire et de Benoît. Celles de France, d'Angleterre, de Portugal, d'Allemagne, de Bohême, des royaumes du Nord, la plus grande partie de l'Italie, Rome même, reconnurent la légitimité de l'élection d'Alexandre V, et, ce qui en était la conséquence nécessaire, l'œcuménicité du concile de Pise. Enfin, toute l'Eglise s'est réunie dans la même profession dans le concile de Constance, et constamment depuis, en se soumettant aux successeurs d'Alexandre.

Mais malgré ces nombreuses autorités, Grégoire et Benoît conservaient encore leurs prétentions et quelques partisans; ainsi le schisme n'était pas entièrement étouffé. Pour le terminer, on proposa, soit à Jean XXIII, qui avait succédé à Alexandre, soit aux deux papes déposés à Pise, d'abdiquer le pontificat: chacun d'eux y consentit, à condition que les deux autres feraient de même; mais ils étaient de mauvaise foi, comme la suite le montra. Alors l'empereur Sigismond, qui était très-zélé pour l'extirpation du schisme, engagea le pape Jean XXIII à tenir un nouveau concile, qui fut en effet convoqué et assemblé dans la ville de Constance en 1444.

La circonstance dans laquelle se trouvait alors l'Eglise, était la plus critique dans laquelle elle se fût jamais vue. Un schisme, soutenu de divers côtés par plusieurs princes, la divisait. L'hérésie de Jean Hus et de Wicleff attaquait la foi, et par des écrits, et par les armes. Des abus graves dégradaient les mœurs, contredisaient les principes, et exigeaient une réformation extrêmement difficile, à raison du nombre et du crédit des intéressés. Dans des conjonctures aussi importantes et aussi délicates, la conduite du concile de Constance est digne de la plus grande admiration. Par un sage mélange de douceur et de fermeté, il parvint à réunir les esprits, ramenant les uns, se soumettant les autres, et il finit par remettre l'Eglise dans l'état florissant où elle était avant le schisme.

II. Dans la seconde session du concile, le pape Jean XXIII renouvela et confirma par serment la promesse d'abdiquer le pontificat, si, et quand Grégoire et Benoît feraient la même cession, et il y ajouta, dans le cas où son abdication pourrait procurer l'union de l'Eglise et l'extirpation du schisme. Mais ayant appris qu'il avait été présenté un mémoire contre lui, où on l'accusait de mauvaises mœurs, de simonie et d'autres crimes, et qu'il avait été question dans une congrégation de donner un autre pape à l'Eglise, il s'enfuit de Constance, déguisé en postillon, et se retira à Schaffouse. Cette fuite fut l'occasion d'un discours que prononça Gerson, au sujet de la supériorité du concile sur le pape, et d'un décret que rendit le concile dans la troisième session, sur l'impuissance du pape de le dissoudre.

III. Dans les quatrième et cinquième sessions: le concile rendit deux décrets qui font le fondement de la doctrine gallicane, sur la supériorité du concile général, et qui vont être l'objet de cette discussion.

Le décret de la quatrième session porte que le présent concile, légitimement assemblé au nom du Saint-Esprit, formant le concile général, et représentant l'Eglise catholique militante, a reçu immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute personne de quelque état et condition qu'elle soit, est tenue d'obéir dans ce qui appartient à la foi, à l'extirpation du schisme, et à la réformation générale de l'Eglise, dans le chef et dans les membres.

Le décret de la cinquième session d'abord renouvelle presque dans les mêmes termes celui de la quatrième; puis il ajoute que, quiconque, de quelque condition, état et dignité qu'il soit, même papale, qui aurait dédaigné avec contumace d'obéir aux commandements, statuts, ordonnances ou préceptes faits ou à faire, sur les objets ci-dessus énoncés, ou qui y appartiennent par ce présent saint concile, ou par tout autre concile général légitimement assemblé, sera soumis à une pénitence convenable, à moins qu'il ne vienne à résipiscence,

et qu'il sera puni comme il sera dû, en recourant même, s'il est besoin, aux voies de droit (1).

Bossuet observe que le décret de la quatrième session est considérablement éclairci par celui de la cinquième. Car, quoique le premier attribue au concile la puissance souveraine, on aurait pu, en chicanant sur ces expressions, dire que cette puissance était spécialement attribuée au seul concile de Constance. Pour prévenir cette difficulté, le concile déclare, dans sa cinquième session, que le pouvoir souverain, même sur les papes, appartient à tous les conciles généraux.

La dispute relative à ces deux décrets du concile de

---

(1) Hæc sancta synodus Constantiensis, generale concilium faciens, pro extirpatione præsentis schismatis, et unione ac reformatione ecclesiæ Dei in capite et in membris fienda, in Spiritu Sancto legitime congregata..... ordinat, statuit, decernit, et declarat quod sequitur. Et primo quod ipsa synodus in Spiritu Sancto congregata legitime, concilium faciens, et ecclesiam catholicam repræsentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel conditionis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem, et extirpationem dicti schismatis, et reformationem generalem ecclesiæ Dei, in capite et in membris (*Conc. Constantiense*, *sess.* 4).

Hæc sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro extirpatione ipsius schismatis, et unione et reformatione ecclesiæ Dei in capite et in membris, ad laudem omnipotentis Dei, in Spiritu Sancto legitime congregata.... ordinat, definit, statuit et declarat, ut sequitur : et primo quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, concilium generale faciens; et ecclesiam catholicam representans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status, vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem, et extirpationem dicti schismatis, et reformationem dictæ ecclesiæ in capite et in membris.

Item declarat quod quicumque, cujuscumque conditionis, status, dignitatis, etiamsi papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus, aut præceptis hujus sacræ synodi, et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super præmissis, seu ad ea pertinentibus, factis vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignæ pœnitentiæ subjiciatur, et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia, (si opus fuerit) recurrendo. (*Ibid. sessio.* 5).

Constance, roule sur trois points : sur leur authenticité, sur leur sens, sur leur autorité. Ont-ils été rendus? Comment doit-on les entendre? Sont-ils des décisions irréfragables d'un concile œcuménique?

ARTICLE PREMIER.

Authenticité des décrets.

IV. Il n'y a que le décret de la quatrième session dont l'authenticité eût été contestée. Le décret de la cinquième est universellement reconnu authentique, et le véritable ouvrage du concile. Dès lors, la question devient inutile, et la difficulté qu'on élève, n'a plus d'objet. En supposant même que le décret de la quatrième session soit supposé ou falsifié, il reste toujours certain que, dans sa cinquième session, le concile a prononcé que tout concile général a autorité sur le pape.

V. Orsi attaque l'authenticité du décret de la quatrème session en citant des manuscris trouvés par Schelstrate dans la bibliothèque du Vatican, où ne se trouvent pas ces mots : *Et reformationem generalem ecclesiæ Dei in capite et in membris.* Il ajoute qu'il y a beaucoup d'autres manuscrits où ces paroles ne se trouvent pas. Il raconte que Zarabella, autrement appelé le cardinal de Florence, chargé de lire dans la cinquième session le décret de la quatrième, passa sous silence et omit les paroles ci-dessus; ce qui lui fut vivement reproché ensuite par les nations. Enfin il accuse le concile de Bâle d'avoir été l'auteur de la falsification, et d'avoir inséré dans le décret ces mots, qui primitivement n'y étaient pas.

VI. Toutes les éditions du concile de Constance, même celle du Vatican, ont été faites sur des manuscrits dont l'autorité est autrement grave que celle des manuscrits de Schelstrate et des autres. Quelques-unes de ces éditions l'ont été sur actes authentiques et originaux du concile.

Comment Orsi n'a-t-il pas senti que l'anecdote qu'il rapporte sur le cardinal Zarabella prouve que le décret avait été véritablement rendu dans la quatrième session? Les nations lui reprochant l'infidélité de son omission, attestaient évidemment qu'elles avaient rendu le décret tel que nous l'avons. Au reste, ce petit fait, s'il est véritable, ce qui est très-douteux, pourrait servir à expliquer la variante de quelques manuscrits.

L'accusation intentée au concile de Bâle de la falsification, est aussi absurde qu'injurieuse. 1° Comment une assemblée aussi nombreuse aurait-elle pu commettre une interpolation aussi criminelle, si universellement que personne ne s'y fût opposé, si secrètement que nul ne l'eût révélée ? 2° La piété reconnue de plusieurs membres du concile repousse cette odieuse inculpation. 3° Une aussi grave falsification aurait été certainement reprochée au concile de Bâle, par ses nombreux et ardents ennemis, par le concile de Florence, par Eugène IV, par la cour de Rome, par tant d'autres contemporains témoins du fait. 4° C'eût été dans tout un concile non-seulement un crime, mais un crime inutile, puisqu'il faisait subsister dans son entier le décret de la cinquième session, plus positif et plus tranchant sur la supériorité du concile.

VII. Les ultramontains, et spécialement Orsi, vantant beaucoup les manuscrits de Schelstrate, s'appuyant de leur témoignage et y revenant souvent, il est bon d'examiner quelle en est l'autorité.

Bossuet avait demandé d'où viennent ces manuscrits, quelle antiquité ils paraissent avoir, ce qu'ils sont, s'ils sont de simples journaux de ce qui se faisait dans le concile, ou des histoires, dans lesquelles les actes ont été insérés.

Il faut, ajoute-t-il, que les manuscrits inconnus jusqu'à Schelstrate soient conformes à tous les autres manuscrits et aux actes publics, ou ils sont faux. Or les actes les plus indubitables démontrent la fausseté de plusieurs faits rapportés par Schelstrate d'après ses manus-

crits. Bossuet en cite plusieurs. Mais, comme Orsi n'entreprend pas d'en soutenir la vérité, je ne crois pas nécessaire d'entrer dans ce détail.

Bossuet fait une autre réflexion tranchante contre l'authenticité et l'autorité de ces manuscrits. Comment a-t-il pu arriver que la cour de Rome, et tous les ennemis du concile de Constance, qui ont fait tant d'efforts pour énerver la force des décrets dont il s'agit, n'aient fait aucun usage de ces manuscrits jusqu'au temps de Schelstrate, c'est-à-dire, pendant plus de deux cents ans? Ce qui rend cette observation plus décisive, est que ces manuscrits existaient, dit-on, dans la bibliothèque du Vatican; c'est-à-dire, dans les archives de la cour de Rome. De là résulte, selon moi, une observation importante. Ou ces manuscrits étaient inconnus, et par conséquent ils n'existaient pas encore; ou, les connaissant, n ne se prévalait pas de leur autorité, et c'est qu'on sentait qu'ils n'en avaient aucune, et qu'il fallait les laisser vieillir pour leur donner un air d'antiquité qui en imposât.

Il est juste d'examiner ce que dit Orsi pour faire valoir les manuscrits de Schelstrate.

A la demande de Bossuet, quels sont ces manuscrits et d'où ils viennent? Il répond que Schelstrate avait prévenu la difficulté dans la première édition de son ouvrage. Trois contiennent les actes du concile, écrits par les notaires même du concile. Les quatre autres contiennnent les gestes indubitables du concile. Deux ont été écrits vers le temps même; deux contiennent les registres des actes. L'un de ces deux, écrit à peu près au temps du concile, a appartenu au cardinal Sirlet; l'autre est écrit en ancien caractère italique. Par rapport aux trois premiers, dont l'autorité est très-grande, en tête des extraits qu'en a publiés Schelstrate, on lit ces paroles: *In nomine sanctæ et individuæ Trinitatis, hic liber continet ordinationes, statuta, constitutiones, decreta, et alia acta et gesta in generali Constantiensi concilio, præsidente sanctissimo in Christo papa et Domino nostro Jo-*

hanne divina Providentia papa XXIII, *recollecta, visa, et ordinata per nos protonotarios et scribas infra scriptos ad id per eundem D. N. papam, ipso approbante concilio deputatos, sub annis Domini, indictione, et pontificatu, mensibus, et diebus infra annotatis.* La même inscription se trouve exactement à la tête des actes du même concile, écrits par les mêmes protonotaires, dans les manuscrits de Leipsik, de Brunswick et de Gotha, et aussi de la bibliothèque impériale à Vienne. Ce qui montre assurément, dit Orsi, que tous ces manuscrits partent de la même source.

Toutes ces assertions n'ébranlent pas le moins du monde les raisonnements de Bossuet.

On ne dit pas si les actes du concile, qui sont les plus importants de ces manuscrits, sont signés par les notaires qu'on dit les avoir écrits. S'ils ne sont pas signés, ce ne sont que des copies. On ne dit pas qu'on ait confronté l'écriture de ces manuscrits avec celle d'autres manuscrits, certainement écrits de la main des notaires. Si les signatures existaient, si les confrontations avaient été faites, on ne manquerait pas de l'énoncer. Faute de ces vérifications, ce sont des pièces sans autorité.

Ces trois manuscrits, intitulés : *Actes du concile,* sont-ils pleinement, et sur tous les points, conformes entre eux ? Sont-ils absolument, et sans exception, d'accord avec les actes, qui ont été certainement imprimés d'après les procès-verbaux originaux ? Il peut y avoir plusieurs autographes du même procès-verbal, parce que les différents notaires les écrivent en même temps ; mais il ne doit et il ne peut y avoir qu'un seul procès-verbal rédigé en commun par tous les notaires, et dont les exemplaires écrits par chacun d'eux, sont signés par eux tous. On dit que ces manuscrits sont des mêmes notaires. Ils doivent donc être absolument conformes, soit entre eux, soit aux actes imprimés. S'il y a des différences, s'il y a des additions ou des soustractions, ils sont sans aucune autorité.

L'inscription mise en tête de ces prétendus actes ne

prouve rien. On peut très-facilement mettre en tête d'une pièce fausse le titre de la pièce véritable; un fabricateur n'y manque jamais.

Ce n'est nullement une preuve d'authenticité qu'un des manuscrits soit en caractères italiques. Quant à ceux qu'on prétend écrits vers le temps du concile, en supposant le fait vrai, ce qui est douteux, il ne prouverait encore rien. On sait que peu d'années après le concile de Constance, la cour de Rome fit tous ses efforts pour se soustraire à l'autorité des décrets. Ces histoires ne doivent être considérées que comme des ouvrages de parti. De quel poids peuvent être des écrits sans aveu, dont on ignore la date et les auteurs?

A ce que dit Bossuet, que les manuscrits de Schelstrate contiennent des faits contraires aux nombreux monuments que l'on a du concile de Constance, Orsi répond qu'il y a dans le fait des monuments, et nombreux, et des personnages très-graves, et plus que les Français ne voudraient, qui cadrent avec les manuscrits de Schelstrate; et, qu'à l'exception peut-être de deux ou trois points, il n'y a rien dans les manuscrits qui ne cadre parfaitement avec les témoignages des historiens contemporains les plus exacts, et il cite plusieurs faits sur lesquels les manuscrits sont conformes à d'autres ouvrages. En accordant, ajoute-t-il, que quelques-uns des faits rapportés dans les manuscrits sont douteux, il en reste tant d'incontestables qu'ils doivent dissiper tout soupçon.

Voilà certainement un singulier raisonnement. Il consiste à dire : Il y a dans les manuscrits de Schelstrate beaucoup de faits vrais; donc ces manuscrits ont une autorité incontestable. Quel est le faussaire assez maladroit pour ne pas mêler à ses falsifications quelques vérités, afin de faire passer les unes à l'aide des autres? Beaucoup de faits véritables ne suffisent pas pour donner de l'autorité à un ouvrage; un petit nombre de faits reconnus faux suffit pour la lui ôter.

Il résulte de cette discussion que ces manuscrits, ti-

rés, dit-on, par Schlestrate, de la bibliothèque du Vatican, et cités si fréquemment et si emphatiquement par les ultramontains, sont de misérables écrits sans authenticité, sans autorité, fabriqués par l'intérêt de parti, et qu'il faut rejeter dans l'oubli, et dont on n'aurait jamais dû les faire sortir.

ARTICLE II.

Véritable sens des décrets.

VIII. Les ultramontains conviennent, avec nous, de deux choses : l'une, que dans le cas d'un pape douteux, le concile général lui est supérieur ; l'autre, que si le pape tombe dans le schisme ou dans l'hérésie, le concile a droit de le juger. Ils prétendent que ce n'est qu'à ces cas que les deux décrets de Constance sont applicables, et que le sens entendu par les pères du concile est que, dans ces faciles circonstances, le concile est supérieur au pape. Pour soutenir cette assertion, ils disent qu'il faut se reporter à ce temps-là ; que le concile de Pise, et ensuite celui de Constance, ayant été assemblés pour finir le schisme, et lorsqu'il y avait des papes douteux, c'était là l'objet des décrets. Ils disent que même l'autorité du concile de Pise étant contestée, et par conséquent la légimité d'Alexandre V et de Jean XXIII, le concile voulait établir son droit relativement à ces papes.

IX. Mais de ce que le concile était assemblé principalement pour terminer un schisme, de ce qu'il avait à juger sur des papes dont les droits étaient contestés, il ne résulte nullement qu'il n'ait pas pu, et qu'il n'ait pas voulu établir son droit, et la puissance de tous les conciles sur tous les cas, et hors des temps de schisme, et sur des papes universellement et incontestablement reconnus. Tel est l'état de la question. Il s'agit de savoir quel est le sens, quelle est l'étendue que le concile don-

nait à ses décrets. Que quelques personnes regardassent Jean XXIII comme un pape douteux, que d'autres le jugeassent illégitime, je dis que cela est indifférent ici. Je soutiens qu'il est certain que, par ses décrets, le concile soumettait à son autorité tous les papes même non douteux, et dans tous les temps.

X. D'abord le concile de Constance regardait le concile de Pise, dont il était la conséquence, comme certainement œcuménique, et Jean XXIII, par qui il avait été convoqué, comme étant, sans aucun doute, le légitime successeur de saint Pierre. Si on voulait élever des incertitudes sur cette vérité, il suffirait, pour les dissiper, de comparer la déposition de Jean XXIII à celle de Benoît XIII, faites l'une et l'autre par le concile. Le premier, dans la douzième session, est appelé Jean XXIII, et déposé pour ses crimes et ses scandales. Le second, dans la trente-septième session, est nommé Pierre de Luna, déclaré schismatique, et déposé comme tel. Ce n'est donc pas seulement le pape douteux, c'est le pape qu'il reconnaît incontestable, que le concile s'assujettit.

Le texte des décrets, et surtout celui de la cinquième session est précis. C'est non-seulement à lui-même, mais à tout autre concile universel, légitimement assemblé, *et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati*, que les papes sont tenus d'obéir. Ne devait-il donc jamais y avoir de concile, que dans le temps de schisme, et dans les cas de papes douteux?

Dans ses deux décrets, le concile déclare que c'est immédiatement de Jésus-Christ qu'il tient cette puissance, à laquelle tout homme, même revêtu de l'autorité papale, doit obéir. Le concile n'avait certainement pas l'idée que le divin maître avait conféré à son Eglise, et aux conciles généraux qui la représentent, un pouvoir spécial pour les temps de schisme.

On ne peut mieux connaître le sens dans lequel le concile a rendu ses décrets, que par la manière dont il les a exécutés. Dans ses quatrième et cinquième sessions,

il établissait la règle d'après laquelle il a constamment agi. Il proposait le fondement de l'édifice qu'il a élevé. Ses deux décrets sont le principe de toute la suite de sa conduite. Or, nous le voyons donner plusieurs fois des lois aux papes futurs, qui seraient incontestablement, et sans compétiteurs, légitimes. Dans la trente-neuvième session, il prononça le celèbre décret *frequens*, dans lequel il prescrit aux papes d'assembler des conciles généraux tous les cinq ans; leur permet d'abréger ce terme; leur défend de l'outrepasser; leur enjoint de fixer le lieu, du consentement du concile; leur défend de le changer, sinon, en cas de nécessité, comme guerre, peste, ou autre cause semblable, et veut que, dans ce cas, le changement ne puisse avoir lieu que du consentement des cardinaux, ou au moins des deux tiers d'entre eux. Le concile dicte la profession de foi que les papes doivent prononcer à leur élection; leur interdit les translations des prélats, contre leur volonté, et sans causes graves. Dans la quarantième session, avant l'élection de Martin V, qui devait être incontestablement un pape légitime, il lui trace les objets sur lesquels il doit, de concert avec le concile, réformer l'Eglise. Le treizième article entre autres, est ainsi conçu: Par quelles causes, et comment le pape peut être corrigé et déposé: ce qui est évidemment relatif au décret de la cinquième session. Toutes ces dispositions sont certainement relatives, non à des papes douteux, mais à des papes universellement reconnus.

ARTICLE III.

Autorité des décrets.

XI. C'est ici le point le plus important de cette partie de la discussion, et aussi celui sur lequel les difficultés de nos adversaires sont les plus multipliées. Il ne faut pas croire cependant qu'ils rejettent entièrement le concile de Constance. Ils reconnaissent qu'il est œcuméni-

que, mais non pas tout entier ; ils disent qu'il est reçu en partie, et que spécialement les quatrième et cinquième sessions sont rejetées. Avant d'entrer dans l'examen de cette opinion, je ferai une observation préliminaire : les décrets des deux sessions sont, ainsi que je le disais tout à l'heure, d'après Bossuet, le fondement et le principe de tout ce qu'a fait le concile. C'est en vertu de la puissance qu'il s'est attribuée dans ses premiers décrets, qu'il a rendu tous les autres, et qu'il a constamment procédé. Il est déraisonnable de rejeter le titre, en admettant ce qui a été fait en vertu du titre. Il est inconséquent de méconnaître le principe, quand on reconnaît la conséquence. Il est injuste de se soulever contre l'autorité des décrets précédents, en se soumettant aux décrets subséquents, qui tirent de ceux-là leur autorité.

XII. Le concile de Constance se qualifie, dès ses commencements, concile général, œcuménique, légitimement assemblé dans le saint Esprit, représentant l'Eglise catholique. Sur cela, Bossuet demande aux ultramontains s'ils veulent retrancher de la quatrième et de la cinquième session, les titres qui y sont énoncés. S'ils osent dire que oui, qu'ils disent donc aussi que le concile de Constance n'est plus un concile catholique, mais une assemblée mensongère, qui se donne faussement pour concile œcuménique. S'ils disent que non, ou si, quoiqu'ils le voulussent bien, ils n'osent, par un reste de pudeur pour le saint concile, prononcer ce mot, il faut nécessairement qu'ils avouent que les décrets des deux sessions sont appuyés sur la plus grande et la plus irréfragable autorité qui existe.

XIII. A ce raisonnement, Orsi répond qu'il ne veut ni ôter entièrement le titre d'œcuménique à la quatrième et à la cinquième session, ni le leur accorder tellement qu'on taxe de témérité ceux qui, avant la réunion des deux obédiences, ne regardaient pas le concile de Constance comme œcuménique.

J'avoue que je ne comprends pas cette réponse : les deux sessions étaient tout à fait œucuméniques, ou ne

l'étaient pas du tout. Elles l'étaient en elles-mêmes, indépendamment des doutes que quelques personnes pouvaient avoir à ce sujet. D'ailleurs, les doutes que l'on avait alors n'ont rien de commun avec le système ultramontain actuel. Les obédiences de Grégoire XII et de Benoît XIII, attaquaient l'œcuménicité de tout le concile; et c'était aussi cette œcuménicité en totalité sur laquelle quelques personnes avaient des doutes; au lieu que les ultramontains de nos jours reconnaissent cette œcuménicité du concile, sauf ses premières sessions. Les contradictions, les incertitudes d'alors étaient mal fondées; mais elles étaient conséquentes au principe que l'on avait; mais il est inconséquent de rejeter l'autorité des deux sessions, sans rejeter absolument le titre d'œcuménique que le concile s'est donné, spécialement dans ces sessions.

XIV. On peut appliquer au concile de Constance un autre dilemme que faisait l'Infant, au sujet du concile de Pise. Ces deux conciles ont été, ou n'ont pas été œcuméniques. Si on convient avec nous qu'ils l'ont été, voilà le pape, au jugement de l'autorité infaillible, inférieur au concile. Si on dit qu'ils ne l'ont pas été, il faut admettre la conséquence qu'Alexandre V, Martin V, ont été des intrus, et que tous leurs successeurs, jusqu'à nos jours, sont des papes illégitimes.

La réponse d'Orsi, à ce raisonnement, est que le concile de Pise n'a pas soumis aux conciles les papes certains et incontestables; et, quoi qu'il en soit d'Alexandre V, ceux qui, depuis le Concile de Constance, ont siégé dans la chaire de saint Pierre, ont succédé à Martin V, que l'Eglise universelle révéra comme vrai, certain et légitime pontife.

Cette réponse ne résout pas la difficulté. Le concile de Pise, il est vrai, ne fit pas de décret pour soumettre aux conciles les papes universellement reconnus, parce que des deux qui existaient alors, et qu'il s'assujettit en les déposant aucun n'était reconnu universellement. Mais le concile de Constance soumit d'abord à son autorité Jean

XXIII, qu'il regardait avec raison comme légitime ; et ensuite à l'autorité de tous les autres conciles généraux tous les papes futurs. Ce ne fut que d'après ces décrets qu'il mit sur le trône pontifical Martin V. L'Eglise universelle a donc constamment rendu hommage à ces décrets, en révérant Martin V et toute la suite de ses successeurs, comme étant, ainsi que le dit Orsi, vrais, certains et légitimes pontifes.

XV. Il faut maintenant examiner les raisons par lesquelles Orsi combat l'autorité des deux décrets. Il s'étend beaucoup à prouver que ceux qui ne reconnaissaient pas, ou qui ne reconnaissent pas encore la légitimité du concile de Pise, sur lequel est fondé celui de Constance, ne peuvent être accusés, ni d'hérésie, ni de schisme, ni même de témérité. Il est donc incertain si ce concile a été œcuménique. Après le concile de Pise, comme avant, on pouvait légitimement obéir à Grégoire et à Benoît ; et le concile de Constance l'a reconnu par sa conduite envers les partisans de ces deux pontifes. Orsi cite à ce sujet, du cardinal Pierre d'Ailli, un écrit relatif, soit aux questions qui s'étaient élevées dans le commencement du concile de Constance, soit sur l'œcuménicité de celui de Pise, soit à la conduite à tenir envers ceux qui niaient cette œcuménicité. Le célèbre cardinal dit que, quoique le concile de Pise fût très-légitime, que les deux contendants à la papauté eussent été justement et canoniquement condamnés, et Alexandre V canoniquement élu, cependant les deux obédiences qui tiennent le parti des contendants pensent avec probabilité le contraire, et que, dans cette diversité d'opinions, les difficultés de fait et de droit, sur la justice de la cause des deux contendants, ne sont pas moindres qu'avant le concile (1). Orsi insiste beaucoup sur ce mot, les

(1) Conclusio prima. Licet concilium (Pisanum) fuerit canonice et legitime convocatum, rite at canonice celebratum, et duo olim contendentes de papatu juste et canonice condemnati, et electio Domini Alexandri quinti fuerit canonica, et rite facta, et illa electio ab

difficultés de droit et de fait, contre la légitimité du concile de Pise, laquelle est intimement liée à celle du concile de Constance.

XVI. Pour répondre à cette difficulté, j'observe d'abord qu'elle n'est pas d'accord avec le système des ultramontains, en ce qu'elle prouve au-delà de ce qu'ils prétendent. Si les doutes qui existaient sur la légitimité du concile de Pise, ôtaient l'autorité à quelque partie du concile de Constance, ils l'ôtaient à tout le concile. Ce ne sont pas seulement deux sessions, c'est tout le concile de Constance qui est fondé sur l'autorité du concile de Pise.

C'est d'ailleurs raisonner très-inconséquemment de dire : il y avait des personnes qui doutaient de la légitimité du concile de Pise, donc elle n'était pas certaine. Une chose est certaine en soi, quoiqu'il y ait des personnes qui la révoquent en doute : et quelle serait la vérité dont on pourrait se tenir assuré, si, pour la

---

illis qui fuerunt in dicto concilio, fuerit legitime et canonice accepta, prout hæc omnia tenet obedientia Domini nostri Joannis XXIII ; tamen duæ obedientiæ duorum contendentium probabiliter tenent contrarium. In qua opinionum diversa et adversa varietate, non sunt minores difficultates juris et facti, quam ante concilium erat de justitia duorum contendentium.

Ex quo sequitur secunda conclusio, quod, sicut ante concilium Pisanum, ad evitandum difficultates juris et facti, et prolixitatem et dilationem pacis ecclesiæ, tunc acceptata fuit ab omnibus Christo fidelibus, et laudata via cessionis amborum contendentium, et sic nunc de trium contendentium de papatu similiter autem majore ratione acceptanda est, et laudanda.

Tertia est quod consulere omnino Domino nostro Joanni papæ XXIII acceptare et offerre dictam viam cessionis ex eo quod ex hac oblatione sequeretur perfecta pax et unio ecclesiæ, non est æquiparare verum summum pontificem hæreticis per ecclesiam condemnatis, nec sacro Pisano concilio stabili et firmo in aliquo præjudicare, sed magis intentionem et finem dicti confirmare, ipsumque Dominum nostrum super prædictos contendentes exaltare, et ipsos deprimere. *(Petri Alliaci cardinalis cameracensis cedula appendix Constantiensis).*

rendre problématique, il suffisait qu'elle trouvât des contradicteurs ?

Si ceux qui doutaient de l'œcuménicité du concile de Pise, si ceux même qui la combattaient n'étaient pas traités de schismatiques, il y avait pour cela deux très-bonnes raisons. La première, qu'on avait égard à la bonne foi de beaucoup de personnes qui étaient restees dans les deux obédiences. La seconde, qu'on désirait les ramener à l'unité par la persuasion plus que par l'autorité, et employer la voie de la douceur, plutôt que les moyens de rigueur qui auraient pu révolter. Mais on peut regarder comme certaine une opinion, même en matière de foi, sans condamner ceux qui sont dans l'opinion contraire, si cette opinion n'a pas été frappée des condamnations de l'Eglise. Notre dispute actuelle avec les ultramontains, en est un exemple.

En citant le cardinal d'Ailli, Orsi a seulement rapporté la première conclusion de ce docteur, et il a prudemment omis les deux autres qui expliquent plus clairement son objet et sa doctrine. Mais, d'abord, dans la partie même citée, d'Ailli parle d'une manière positive et qui exclut tout doute fondé de la légitimité du concile de Pise, de l'équitable condamnation des deux contendants, de la juste élection d'Alexandre V. Il parle, il est vrai, des difficultés de fait et de droit qu'on élève, mais il ne dit pas qu'on oppose de bonnes raisons ; il accorde seulement à ces difficultés quelque probabilité. Mais ensuite, dans les deux autres conclusions, il explique plus clairement encore son objet, c'est de montrer l'utilité de ce qu'on appelait la voie de cession. Elle consistait en ce que chacun des trois, alors revêtus du titre de pape, donnât sa démission de la papauté, ce qui aurait terminé le schisme sans effort, et ramené doucement tous les esprits à l'unité. Mais il déclare que ce n'est pas là préjudicier au saint concile de Pise, et mettre le légitime pape Jean XXIII, de niveau avec les deux contendants déjà condamnés.

XVII. Sur cette voie de cession, Orsi présente une autre objection : prétendre, comme font les gallicans, d'une part, que Jean XXIII était pape incontestable, le seul pape ; et, de l'autre, que le concile de Constance agissait avec droit et raison, en voulant le forcer d'abdiquer, sont deux choses inconciliables. Il y a eu dans l'Eglise beaucoup de schismes ; il n'est jamais venu dans l'esprit de qui que ce soit, d'exiger des papes, reconnus légitimes, l'abdication de leur dignité. Personne n'imagina de le proposer au pape saint Corneille, pour éteindre le schisme des novatiens, et il en est de même de tous les autres schismes.

En forçant Jean XXIII, reconnu pape légitime, d'abdiquer, on faisait injure au concile de Pise, et injustice à Jean. On faisait tort au concile : car forcer Jean, en même temps que Grégoire et Benoît à l'abdication, était annoncer qu'il était pape aussi incertain qu'eux ; et que, par conséquent, le concile de Pise n'avait pas légitimement nommé Alexandre V. On faisait tort à Jean, en le mettant dans la classe de Grégoire et de Benoît, déclarés schismatiques et déchus de leur dignité. Si le concile croyait Jean XXIII pape légitime, il devait le prononcer. A quoi servent les lois, à quoi servent les juges, à quoi servent les jugements, sinon à assurer à chacun son droit?

XVIII. Le concile de Constance reconnaissait Jean XXIII pour pape légitime, et il prouvait de la manière la plus positive, en s'assemblant sur sa convocation, en recevant dans la première session ses règlements, et en les exécutant dans les suivantes sur les formes à observer, en le rappelant, après sa fuite, dans la sixième session. Il le prononçait jusque dans la sentence de sa déposition, bien différente, ainsi que je l'ai observé, de celle contre Benoît. Malgré ces reconnaissances si multipliées, si formelles, le concile pouvait, sans se contredire, lui proposer d'abdiquer et même l'y forcer. Il n'y a point de parité entre cette mesure et les exemples d'autres schismes allégués par Orsi. Deux raisons très-

valables justifient le concile et concilient les prétendues oppositions. 1° Jean XXIII avait promis, dès avant ce concile, sa démission ; il avait confirmé par écrit avec serment, cet engagement dans la seconde session ; il l'avait encore confirmé après sa fuite et avant la troisième session. On ne faisait donc que le presser de tenir sa promesse et son serment. 2° Ce pontife scandalisait l'Eglise par ses mœurs ; il méritait qu'on lui fît son procès, comme on le fit en effet pour son libertinage, pour ses simonies, etc. En menaçant de l'y contraindre, on l'engageait à prévenir ce malheur et à céder avec honneur une dignité dont, sans cela, il serait expulsé avec honte. On ne faisait donc ni tort au concile de Pise, ni injustice à Jean, puisque c'était, non comme pape douteux, mais comme pape indigne, et comme ayant promis sa démission, qu'on le pressait de la donner.

XIX. Peut-on, dit encore Orsi, regarder comme représentant l'Eglise universelle, une assemblée à laquelle manque, et manque, parce qu'elle ne la croit pas légitime, une partie très-considérable de l'Eglise. Toutes les Eglises d'Espagne, celle d'Ecosse, une partie de l'Italie, à l'époque des quatrième et cinquième sessions, refusaient de reconnaître la canonicité du concile de Constance. Lorsqu'ensuite elles s'y furent réunies, elles n'adoptèrent point les décrets des deux sessions. On ne peut citer aucun monument de cette adhésion. Elles reconnurent si peu les décrets rendus avant leur réunion, que toute la nation espagnole fit une protestation formelle contre quelques décrets de la quatorzième session. Les termes de cette protestation sont précieux : *Obstantibus quibusdam hujus concilii decretis, quibus nos hispanica natio, etiamsi alias valide existerent, non ligaremur.* Les mots, *alias valide existerent*, montrent que les Espagnols ne croyaient point ces décrets émanés de l'autorité irréfragable. C'est comme si les Espagnols avaient dit : *Etiamsi alias concilii œcumenicitate edita essent.* Il résulte de là, conclut Orsi, que toute la nation espa-

gnole a nettement refusé d'adopter ce qui avait été fait dans le concile avant qu'elle vint s'y réunir.

XX. Il est vrai, dit Bossuet, que deux obédiences manquaient au concile; mais elles avaient été convoquées par l'autorité d'un véritable pape, en conséquence d'un décret du concile de Pise. Fallait-il donc laisser périr l'Eglise, parce que les Espagnols, les Ecossais, et quelques habitants de la Pouille, attachés aux anti-papes, s'opposaient à l'union? Je veux qu'on ait pu excuser ou tolérer les partisans de Benoît et de Grégoire; mais je ne puis souffrir qu'on prétende que, par cela seul qu'ils n'adhéraient point au reste de l'Eglise, qui avait la vérité de son côté, ils ôtaient au concile son autorité.

On veut que les deux obédiences ne reconnussent pas les décrets antérieurs à leur réunion, veut-on donc aussi qu'elles rejetassent les décrets de foi de la huitième session contre Wicleff, de la treizième sur la communion sous une seule espèce, de la quinzième contre Jean Hus, ceux contre Jean Petit? Veut-on qu'elles n'admissent pas la déposition de Jean XXIII? On ne montrera pas plus de monuments de leur adhésion à ces décrets, qu'à ceux des quatrième et cinquième sessions. Mais leur réunion, même pure et simple, au concile, est un acte authentique d'adhésion à tout ce qu'avait décidé le concile. Si les deux obédiences avaient eu intention de s'opposer aux décrets antérieurs à leur réunion, soit à tous, soit à quelques-uns, elles n'auraient pas manqué de le déclarer et de spécifier ceux qu'elles rejetaient. Pour les admettre, il n'était pas nécessaire de le déclarer; pour les rejeter, il eût été indispensable d'en faire une déclaration formelle.

La protestation des Espagnols a pour objet unique quelques décrets de discipline, rendus dans la quatorzième session. Tout le monde sait que les décrets de discipline, faits par les conciles peuvent ne pas être reçus par les Eglises. Les Espagnols disent que ce sont eux,

nos natio hispanica, qui ne sont pas liés par ces décrets. S'ils les croyaient rendus incompétemment et par un concile illégitime, ils les croiraient nuls en eux-mêmes pour toute l'Eglise, et non-seulement pour toute la nation espagnole. Cela montre la fausseté de l'intérpretation que donne Orsi à ces paroles, *etiamsi alias valide existerent*. Le vrai et le seul sens raisonnable du mot ALIAS est relatif aux autres nations, qui peuvent être liées par des décrets non obligatoires pour les Espagnols. Si on les croyait frappés de nullité absolue à raison d'incompétence, on ne supposerait pas qu'ils peuvent avoir quelque validité.

Les Espagnols protestent contre quelques décrets de discipline, à plus forte raison protesteraient-ils contre les décrets des deux sessions, s'ils les croyaient rendus sans autorité et contre la saine doctrine. Il serait d'une bien autre importance de s'élever contre des décisions qu'on jugerait contraires à la foi, et subversives de tout l'ordre de l'Eglise. Comment Orsi n'a-t-il pas senti que cette protestation qu'il nous oppose est une preuve contre son opinion, et que réclamer contre les décrets d'une seule session, est reconnaître tacitement la légitimité des décrets des autres sessions ?

XXI. Orsi et les autres ultramontains insistent beaucoup sur ce que les deux obédiences, avant de se réunir au concile, avaient fait, de l'aveu du concile, de nouvelles convocations, et ils en concluent que le concile lui-même ne se croyait pas une œcuménicité incontestable. Bossuet dit que ce fut par prudence, par condescendance, par charité, que le concile admit ces convocations. Pour éclaircir cette difficulté, il est nécessaire d'examiner les faits.

XXII. Grégoire revint enfin de lui-même à l'unité, et finit par donner la démission du pontificat, qu'il avait si souvent et si solennellement promise. Mais il désira descendre de sa chaire, non comme un schismatique que l'on en chasse, mais comme un pontife, qui pour

le bien de la paix, abdique volontairement. Le concile, afin de terminer doucement et efficacement cette partie du schisme, y consentit. En conséquence, dans la quatorzième session, des députés fondés des pouvoirs de Grégoire apportèrent au concile une bulle par laquelle il convoquait, approuvait et confirmait le concile.. Le concile, disent les ultramontains, reçut cette nouvelle convocation. Il reconnut donc qu'il n'avait pas été légitimement convoqué, et jusque-là légitimement tenu. La manière dont il reçut cette bulle, et la convocation qu'elle contenait, repousse formellement cette conséquence. D'abord il prend, comme dans toutes les autres occasions, le titre de saint et général concile, légitimement assemblé au nom du Saint-Esprit, représentant l'Eglise universelle. Prendait-il ces qualifications dans un acte où il reconnaîtrait qu'il a été illégitimement convoqué et tenu? Ensuite, parlant des deux obédiences qui vont se réunir, il appelle l'une celle qui proteste que Jean XXIII, alors déposé, était véritablement pape; et l'autre, celle qui professe que c'est Grégoire XII qui l'est. Parlant de lui, il dit : celui qui, dans son obédience, est appelé Grégoire XII. Enfin, ce qui est tranchant, il déclare qu'il reçoit ladite convocation par surabondance, pour assurer le bien, par une précaution qui ne nuit à personne et est utile à tous (1). Je ne crois pas

---

(1) Cum principium cujuslibet rei potissima pars sit ut principium decens et amabile Deo, et possibilis ecclesiæ redintegratio fiat, sacro sancta synodus Constantiensis in Spiritu Sancto legitime congregata ecclesiam catholicam repræsentans, ut istæ duæ observantiæ, videlicet illa quæ profitetur Joannem XXIII olim fuisse papam, et illa quæ profitetur Dominum Gregorium XII esse papam uniantur una alteri, et altera alteri conjungatur sub capite Christo, dictas convocationem, autorisationem, approbationem, et confirmationem, nomine illius Domini qui in sua obedientia dicitur Gregorius XII nunc factas, quantum ad ipsam spectare videtur, quia abundans ad certitudinem pro bono cautela nemini nocet, sed omnibus prodest, in omnibus et per omnia admittit, amodo has supra dictas obedientias conjunctas et unitas esse decernit, et declarat, in uno corpore Do-

qu'il fût possible que ce concile exprimât plus clairement qu'il ne recevait la convocation de Grégoire que par condescendance et pour réunir les esprits; mais qu'il n'en était pas moins un véritable concile œcuménique.

XXIII. La réunion des Espagnols éprouvait une difficulté de plus, par la résistance de Benoît XIII à refuser sa démission; mais cette invincible opiniâtreté elle-même avait révolté jusqu'à ses partisans. Les souverains des divers royaumes d'Espagne, qui, jusque-là avaient soutenu Benoît, désiraient la réunion complète de l'Eglise; les évêques de leurs dominations étaient dans les mêmes principes. L'empereur Sigismond, qui désirait vivement, et qui avait constamment travaillé de tout son pouvoir à la confection du schisme, pour y donner la dernière main, partit lui-même, accompagné de commissaires du concile, pour traiter cette affaire avec les rois et les Eglises de l'Espagne. Ce fut dans la ville de Narbonne que se tinrent les conférences, et que furent rédigés les actes de conciliation, adoptés depuis par le concile de Constance, dans sa vingt-deuxième session. Les Espagnols avaient désiré, et les commissaires y avaient consenti, d'être reçus, non comme des schismatiques à qui on accorde grâce, mais comme des catholiques qui, divisés auparavant d'opinion, se réunissent à d'autres catholiques. Il avait été convenu en conséquence qu'il serait fait, comme pour la réunion de l'obédience de Grégoire, une nouvelle convocation. Cette réunion des Espagnols se fit en différentes fois, parce que les ambassadeurs, et les évêques des différents royaumes arrivèrent successivement. Celle des Arragonais eut lieu dans la vingt-deuxième session, celle des Navarrais, dans la vingt-sixième; celle des Castillans, dans la trente-cinquième. Dans la vingt-deuxième, le concile fit

---

mini nostri Jesus Christi, et hujus sacri universalis concilii. (*Conc. Constantiense; sess.* 14).

d'abord un décret de cérémonial, pour régler le rang qu'occuperaient les ambassadeurs d'Arragon. Le concile y prend son titre ordinaire de saint concile de Constance. Ensuite, il quitta momentanément ce titre pour écrire une lettre au roi d'Arragon, au nom des évêques, prêtres, diacres, cardinaux, archevêques, prélats et autres, assemblés à Constance. Après cela, les ambassadeurs du roi d'Arragon convoquèrent tous les prélats et autres présents; et lesdits cardinaux et autres, acceptèrent cette convocation. Après quoi, et dans la même séance, ils reprirent le titre de saint concile général, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit. Les mêmes formalités furent observées dans la réunion avec les Eglises des autres royaumes d'Espagne. Tous ces faits sont constants, et reconnus tels par les ultramontains et les gallicans. Il ne s'agit que d'examiner les conséquences qu'en tirent Bossuet d'une part, Orsi de l'autre.

Bossuet observe d'abord que, de cela seul que les Eglises d'Espagne traitaient avec le concile de Constance, qui se qualifiait œcuménique, elles étaient disposées et décidées à le regarder comme tel.

Ensuite, si ces Eglises eussent voulu contester l'œcuménicité du concile jusqu'à leur réunion, elles auraient exigé que tout ce qui avait été fait jusque-là, fût recommencé, ou, tout au moins, qu'elles le confirmassent, et le validassent par une approbation formelle, donnée après que le tout eût été soumis à leur examen, et à leur jugement. Elles n'en ont rien fait; et par là elles ont approuvé, et tenu comme valides tous les décrets antérieurs, et aussi le titre d'œcuménique, d'après lequel ils avaient été rendus, et que le concile s'était donné dans toutes les sessions.

Dans toutes les séances qui suivirent la vingt-deuxième, jusqu'à celles où furent reçues les Eglises de Navarre et de Castille, le concile continua toujours de prendre son titre d'œcuménique. Les Arragonais, qui en faisaient alors partie, admettaient ce titre, et se regardaient, ainsi que les autres membres du concile, comme ayant

part à l'infaillibilité. Mais s'ils avaient cru que l'œcuménicité du concile dépendait de l'accession de l'obédience de Benoît, ils auraient voulu que le concile ne prît ce titre qu'après la réunion de la totalité de l'obédience.

A la vingt-troisième session, qui suivit immédiatement celle où les Arragonais avaient été reçus, on commença, conjointement avec eux, et sans attendre les évêques des autres royaumes, les procédures contre Benoît XII. Lorsque les Navarrais et les Castillans furent arrivés, les procédures continuèrent d'après ce qui avait été fait, et sans recommencer. Si le concile n'avait pas été regardé comme œcuménique par les nations avant leur réunion, le procès commencé contre Benoît, la citation et la contumace commencées contre lui, tout cela aurait été regardé par ces nations comme nul. Elles en auraient demandé la reprise, et n'auraient pas, dans la trente-septième session, prononcé la sentence de déposition sur des procédures auxquelles elles n'auraient eu aucune part. Dira-t-on que ces procédures ont été validées par le consentement tacite de ces nations : outre que cette réponse serait absurde, elle prouverait contre la cause de nos adversaires. Il s'ensuivrait que les choses décidées par la seule obédience de Jean XXIII ont été tacitement approuvées par les deux autres obédiences qui, après leur réunion, continuèrent avec le reste du concile, sur le même pied, les affaires qui avaient été antérieurement entamées. Si l'on veut que la non réclamation des Espagnols ait été un consentement tacite qui ait rendu aux décrets précédemment rendus, la validité qu'ils n'avaient pas, il est nécessaire, pour raisonner conséquemment, de convenir que les Espagnols ont validé par un consentement tacite, tous les décrets contre lesquels ils n'ont pas réclamé ; et, par une conséquence immédiate, qu'ils ont adhéré aux décrets des quatrième et cinquième sessions.

Pour répondre à ces raisonnements de Bossuet, Orsi demande : A qui persuadera-t-on que ceux qui avaient

pris tant de précautions pour ne pas venir au concile, comme à un concile antérieurement œcuménique, aient consenti à recevoir les décrets précédemment faits, comme émanés d'un concile œcuménique?

Ce n'est pas par une présomption aussi légère qu'on répond aux preuves très-fortes que donne Bossuet de l'adhésion des Espagnols aux décrets antérieurs à leur réunion. Si on veut décider la question par des présomptions, j'en présenterai une au moins aussi forte et qui rétorque contre Orsi son argument. A qui persuadera-t-on que le concile de Constance, en recevant les Espagnols, ait voulu infirmer tout ce qu'il avait fait jusque-là, et déclarer que c'était injustement et mensongèrement qu'il avait toujours pris le titre d'œcuménique? Pour sauver l'honneur des Espagnols, aurait-il voulu sacrifier le sien?

Pour répondre directement à la présomption d'Orsi, je dirai qu'il confond les temps. Quand les Espagnols attachés à Benoît, défendaient sa légitimité contre les autres obédiences, ils ne regardaient pas le concile de Constance, comme représentant l'Eglise universelle. Mais lorsqu'abandonnant Benoît ils se furent résolus à traiter avec le concile, ils n'eurent et ne purent avoir d'autre idée que de négocier avec lui comme avec un concile œcuménique. Ils sentaient très-sûrement que le concile ne pouvait pas se départir de cette qualification. L'objet de leur négociation était de ménager leur honneur par des conditions qui les couvrissent, mais non d'attaquer celui du concile.

Orsi ajoute que les raisons alléguées pour soutenir que ce fut par condescendance que le concile reçut honorablement les deux obédiences de Grégoire et de Benoît, militent pour prouver que ce fut par une semblable indulgence, qu'après les conciles de Bâle et de Florence, Nicolas V reçut avec honneur Félix et son obédience. Nous convenons, sans peine, de la parité. Dans les deux cas, les mêmes motifs, savoir: la bonne foi des parties et le désir de terminer un schisme, dicté-

rent la même conduite : ce n'est pas là une objection contre nous.

XXIV. Orsi prétend affaiblir l'autorité des décrets de la quatrième et de la cinquième session, en disant que le collége des cardinaux et plusieurs évêques n'y consentirent pas; et qu'il y eût, à ce sujet, de grandes disputes entre les cardinaux et les nations. Il cite, à ce sujet, plusieurs historiens, et spécialement les manuscrits de Schelstrate.

En admettant qu'il y a eu des débats et des disputes au sujet des deux décrets, il ne peut rien en résulter contre l'autorité de ces décrets. Quelle est l'assemblée et quelle est la question sur laquelle il ne s'en élève pas? L'unanimité des suffrages n'est jamais nécessaire à la décision, c'est la majorité qui la forme. Or, qu'elle ait existé sur les décrets des deux sessions, c'est un fait qui n'est contesté par aucun ultramontain. Il est même dit expressément à la fin de la cinquième session, que le concile a uniformément approuvé et conclu les articles et les constitutions qu'on vient de lire (1).

XXV. Orsi réplique à cela qu'il avait été décidé dans le concile qu'il ne serait pas accordé au collége des cardinaux un suffrage différent de celui des quatre nations, mais qu'ils opineraient chacun dans leur nation, qu'il n'y avait donc personne qui portât le suffrage pour le sacré collége, qui, dans l'absence du pape, représente, en quelque sorte, l'Eglise romaine.

XXVI. Si de ce que les cardinaux n'avaient pas un suffrage particulier, les décrets des quatrième et cinquième sessions sont nuls; tous les décrets des autres sessions où les cardinaux ont opiné conjointement avec leurs nations, sont donc nuls aussi, et les définitions de foi contre Wicleff et Jean Hus, et les règlements de

---

(1) Quibus articulis, sive constitutionibus lectis, dictum concilium eos et eas uniformiter approbavit et conclusit. (*Conc. Constantiense, sess. 5*).

discipline, et jusqu'à la légitimité de l'élection de Martin V, tout est frappé de nullité : dès-lors que devient le dire universel des ultramontains que le concile de Constance est reçu en partie ?

Je demande si la question qui s'était, dit-on, élevée sur le suffrage que devaient avoir les cardinaux, intéressait l'œcuménicité du concile ? Le collége des cardinaux est sans doute infiniment respectable : mais, enfin, il est d'institution humaine, il n'a aucune part aux prérogatives attribuées par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs, notamment à l'indéfectibilité de foi. Bellarmin convient que les cardinaux opinent dans les conciles, non de droit divin comme les évêques, mais par délégation. En disant que les cardinaux représentent, *en quelque sorte*, l'Eglise romaine, Orsi affaiblit beaucoup, par cette expression, qu'il se sent obligé d'employer l'autorité qu'il voudrait donner au sacré collége. Le concile a été maître de décider si ce serait par nations ou par têtes que se formeraient ses décisions. Ayant statué que ce serait par nations et non par têtes, il était encore le maître de régler si les cardinaux auraient un suffrage particulier et formeraient comme une cinquième nation. Ayant prononcé que les cardinaux se réuniraient à leurs nations pour opiner, il a validement et justement rejeté la prétention qu'ils pouvaient avoir de former une classe à part.

Orsi, après Bellarmin, veut tirer en faveur de sa cause une preuve de ce qu'aux quatrième et cinquième sessions il n'y avait pas de pape présent.

La fuite honteuse d'un pape, avait dit Bossuet, pouvait-elle annuller l'autorité du concile ? Le pape lui-même ne le croyait pas ; puisque, le lendemain de son départ, il envoya des députés à l'empereur et au concile, avec des lettres de créance, par lesquelles il assurait qu'il ne s'était retiré de Constance qu'à cause de sa santé ; mais, qu'au reste, il exécuterait tout ce qu'il avait promis.

XXVII. Mais, ajoute Orsi, Jean XXIII n'aprouva pas

les décrets des deux sessions. Turrecremata raconte que, retiré à Schaffouse, ce pontife ayant appris la publication de ces décrets, s'en plaignit amèrement aux ambassadeurs de France : ce que disent, d'après lui, plusieurs historiens du concile.

Sur ce récit de Turrecremata, Bossuet observe, 1° que c'est un témoin unique, intéressé, qui voulait défendre la prétention des papes, contre les conciles ; 2° que ce cardinal n'assure pas le fait, mais le rapporte comme un oui dire. D'ailleurs, ajoute Bossuet, le concile était très-persuadé que les conciles étaient valides, quand même le pape s'y serait opposé ; mais il n'y a pas eu d'acte d'opposition de Jean XXIII à ces décrets ; que, sentant la conséquence qui en resultait contre lui, il en ait été affecté ; qu'il avait murmuré en particulier, cela est très-indifférent. Il y a plus. Il a déclaré, à plusieurs reprises, « qu'il s'était enfui honteusement de Cons-« tance ; qu'il voulait s'en tenir à la doctrine du concile ; « que le concile de Constance étant une continuation « de celui de Pise, ne pouvait errer ; qu'il recevait, « approuvait et ratifiait, autant qu'il était en lui, la « sentence de déposition portée contre lui. »

Orsi veut atténuer ces déclarations, en disant qu'elles ont été faites par Jean XXIII lorsqu'il était en prison ; et, qu'en conséquence, beaucoup de personnes doutaient de la validité de sa déposition jusqu'au temps où il vint se soumettre à Martin V, après le concile : ce qui fit cesser toute difficulté, et leva tout scrupule.

Orsi voudrait-il faire entendre par là que Martin V ne fût pape légitime qu'après la soumission de Jean XXIII ? Je ne l'imagine pas. S'il y a eu quelques personnes qui aient élevé des doutes sur la validité de la déposition de Jean XXIII, cela est très-peu important. Toute l'Eglise la reconnaissait.

XXVIII. Orsi, d'après tous les autres partisans de la cour de Rome, s'attache à détruire l'autorité des deux sessions, sur ce que, dit-il, le pape Martin V n'a pas approuvé leurs décrets, et qu'il l'a même constam-

ment refusé, quoique le concile le lui eût demandé.

D'abord, il est faux que le concile ait demandé à Martin V la confirmation de ses décrets; il n'en existe aucune trace dans ses actes. Le concile était bien éloigné de penser qu'il eût besoin de cette confirmation. En la demandant, il aurait lui-même attaqué ses décrets. Il aurait admis dans le pape un pouvoir de les infirmer, par le refus d'une confirmation nécessaire. Il aurait détruit l'autorité que, par ses décrets, il s'était attribuée sur le pape. Cette demande aurait même été ridicule. Ç'eût été demander à Martin V qu'il confirmât sa propre papauté. Car il n'était pape que d'après ces décrets, puisque c'était d'après ces décrets que la déposition de Jean XXIII avait laissé le trône pontifical vacant.

Mais il est bien certain que Martin V a positivement approuvé, ou, pour parler plus exactement, reconnu l'autorité des deux décrets, de même que de tous les autres du concile. N'étant encore que le cardinal Colonne, il avait eu part à tout ce qui s'était fait, tant à Pise qu'à Constance. Devenu pape, il n'a rien rétracté de ce qu'il avait fait comme membre de ces conciles. Ce silence seul, à défaut d'autres raisons, serait une approbation tacite, mais formelle, de ces décrets. Mais il ne s'en est pas tenu là. Bossuet rapporte qu'étant encore cardinal de l'obédience de Grégoire XIII, il avait, avec les autres cardinaux de cette obédience, signé un acte d'appel dans lequel il est consigné que le pape est soumis au concile. Bossuet raconte aussi, d'après Oderic Raynaud, auteur non suspect aux ultramontains, divers traits de Martin V, qui montrent qu'il approuvait le concile de Constance, entièrement et sans restriction. Quelques personnes s'étant avisées de mal parler du concile et de ses décrets, le pape les réprima de son autorité apostolique, disant que « c'étaient des hommes « qui préféraient les rêveries de leurs têtes légères, à la « sagesse du concile œcuménique de Constance, et qui « aiguisaient leurs langues contre ce concile. » Le même pontife écrivait à Jean, comte d'Armagnac, de

« se soumettre, comme un enfant d'obéissance, à ce qui « avait été déterminé par ce saint concile œcuménique. » Bossuet raconte encore, d'après le même annaliste, d'autres faits que j'omets, tant pour abréger, que parce que nous avons de l'approbation et de l'attachement de Martin V, à la totalité du concile, des preuves plus positives encore que des discours particuliers.

A la fin du concile, il publia solennellement une bulle qui commence par les mots *inter cunctas*, et dont l'objet direct est la condamnation de l'hérésie de Wicleff et de Jean Hus. Il y copie littéralement et mot à mot, la condamnation qu'en avait faite le concile dans sa huitième session. La quarante-unième proposition condamnée portait qu'il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Eglise romaine est suprême entre les autres Eglises. La condamnation prononeée par le concile et répétée par le pape, est qu'il y a erreur, si par l'Eglise romaine on entend l'Eglise universelle ou le concile général; ou si on nie la primauté de l'Eglise romaine, sur les autres Eglises particulières (1). Il est clair que cette censure, supposant que le pape n'a d'autorité que sur les Eglises particulières, établit, par là même, qu'il n'y a pas d'erreur à croire que l'Eglise romaine n'est pas supérieure à l'Eglise universelle ou au concile général, ce qui est la doctrine consacrée par les deux décrets et professée par l'Eglise gallicane.

Dans la même bulle, Martin V ordonna que tous ceux qui seraient suspects d'adhérer aux erreurs de Wicleff, ou qui produiraient des assertions conformes, soient interrogés sur divers points. L'un de ces articles est s'ils croient, s'ils affirment que tout concile général,

---

(1) Non est de necessitate salutis credere romanam ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias.

Error, si per romanam ecclesiam intelligat ecclesiam universalem, aut concilium generale; aut pro quanto negaret primatum summi pontificis super alias ecclesias particulares. (*Conc. Constantiense*, *sess.* 8. *Item*, *Bulla* inter cunctas, *ibid. sess.* 45.)

même celui de Constance, représente l'Eglise universelle; s'ils croient que tout ce que le saint concile de Constance, représentant l'Eglise universelle, a approuvé en faveur de la foi et pour le salut des âmes, doit être approuvé et tenu par tous les fidèles, et que tout ce qu'il a condamné comme contraire à la foi et aux bonnes mœurs, doit être regardé comme condamné (1). C'est la totalité du concile, sans exception, que Martin V ordonne qu'on reconnaisse comme représentant l'Eglise universelle. Cette généralité absolue comprend les *quatrième et cinquième* sessions, de même que les autres. Si ce pontife eût voulu ne reconnaître le concile œcuménique qu'en partie, comme le veulent les ultramontains actuels, il aurait parlé pour n'être pas entendu. Je demande si ceux qu'on interrogeait, d'après la bulle, pouvaient comprendre qu'il leur fallait faire une distinction entre les diverses sessions du concile.

Le concile de Constance, ainsi que je l'ai observé, avait, dans sa trente-neuvième session, rendu le décret *frequens*, par lequel il imposait au pape l'obligation de tenir des conciles, en prescrivait les temps, réglait la détermination des lieux où ils seraient célébrés. En conséquence de ce précepte, Martin V ordonna la convocation d'un concile à Pavie. Le concile fut transféré ensuite, d'abord à Sienne, ensuite à Bâle. Dans la bulle de convocation, le pape déclare qu'il désire tenir le concile d'après la délibération et l'ordre du saint concile de Constance (2). De là résulte un raisonnement

---

(1) Utrum credat et asserat quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense, universalem ecclesiam repræsentat.

Item, utrum credat quod illud quod sacram concilium Constantiense universalem ecclesiam repræsentans approbavit et approbat in favorem fidei, et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum, et quod condemnavit et condemnat esse fidei, vel bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato, credendum et asserendum. (*Conc. Constantiense*, *sess.* 45. inter cunctas).

(2) Nuper si quidem cupientes generale concilium, juxta delibera-

qui me paraît sans réplique. C'était en vertu de l'autorité sur le pape, dont il s'était déclaré revêtu dans les quatrième et cinquième sessions, que le concile avait enjoint aux papes la tenue des conciles. Martin V, convoquant le concile de Bâle, d'après l'ordre de celui de Constance, se déclarait soumis à cet ordre. Il reconnaissait donc l'autorité du concile, et, par conséquent, la légitimité des décrets qui l'établissaient.

D'après ces raisons, il est, ce me semble, démontré que le pape Martin V, a formellement adhéré aux décrets de la quatrième et de la cinquième session, soit par une adhésion générale à tout le concile, soit par sa soumission spéciale à ces décrets. Il faut maintenant examiner les raisons qu'allègue Orsi pour soutenir que ce pontife a refusé de confirmer les décrets dont il s'agit.

XXIX. Le pape, dit-il, n'a confirmé par sa bulle, *unam sanctam*, que ce qui avait été fait contre Wicleff et Jean Hus.

Il est vrai que cette bulle a pour objet spécial les erreurs de ces deux hérétiques, mais 1° je viens de montrer qu'outre cette bulle, il a donné plusieurs autres marques de son adhésion à tout le concile. 2° Dans cette bulle même, il déclare le concile en général et sans exception, représentant de l'Eglise universelle, et ordonne de se soumettre à toutes ses décisions. 3° S'il a donné une bulle particulière sur les décrets contre l'hérésie des wicleffistes, c'est qu'il voulait charger les ordinaires des lieux de faire exécuter ces décrets.

XXX. Mais, dit encore Orsi, Martin V a déclaré qu'il n'approuvait du concile que ce qui avait été fait en matière de foi et conciliairement (1). Or, les décrets des

---

tionem et ordinationem sanctæ synodi Constantiensis, etc. (*Conc. Basilense*, *sessio* 1. *Bulla Martini V*, *pro convocatione*).

(1) Dominus noster papa dixit, respondens ad prædicta, quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materiis fidei per præsens concilium concialiter, tenere et inviolabiliter observare volebat, et numquam contraire quoquo modo; ipsaque sic conciliari-

deux sessions n'ont pas été faits conciliairement, et ne sont pas des décrets de foi.

En premier lieu, pour connaître ce que Martin V entendait par le mot *conciliariter*, il faut examiner ce que dit à ce sujet le cardinal d'Ailli, dans son traité de la puissance ecclésiastique publié dans le concile. Il parle du doute qu'avaient quelques personnes, si les délibérations faites par les nations, devaient être regardées comme prises *conciliariter*. En rapprochant ces paroles de celles de Martin V, on voit ce qu'entendait ce pontife par ce qui avait été fait conciliairement. C'étaient uniquement les délibérations prises sous la présidence des cardinaux. Or, cette signification exclut les sessions quatre et cinq, dans lesquelles manquaient plusieurs cardinaux, et où ceux qui assistaient n'avaient séance, et ne délibéraient que dans leurs nations respectives.

En second lieu, les deux décrets dont il s'agit ne sont pas des règles de foi. Pour qu'un décret de concile soit un décret de foi, il faut qu'il soit expressément dit que c'est un point que l'on est tenu de croire sous peine d'hérésie, ou qu'il soit prononcé anathème contre ceux qui penseraient autrement. Or, on ne voit rien de cela dans les deux décrets. De plus, le concile lui-même a marqué la différence de ces décrets sur la puissance ecclésiastique, et de ceux en matière de foi. Il est écrit, des premiers, que l'évêque de Posnanie les lut : *Per modum constitutionum synodalium;* et sur ceux au sujet des hérésies, on lit : *Quædam avisamenta in materia fidei.* Cette distinction est importante pour montrer ce qui était regardé comme étant en matière de foi !

Rien de plus faible que toute cette argumentation.

XXXI. En premier lieu, en rapportant les paroles de Martin V, qu'il cite, et qui font le fondement de son raisonnement, Orsi aurait dû rapporter l'objet et l'occa-

---

ter facta approbat, et ratificat, et non aliter, nec alio modo. (*Conc. Constantiense, sess.* 45).

sion qui donnèrent lieu à ces paroles. Il y aurait vu la réfutation de son argument. Elles sont une réponse à une demande qui lui avait été faite par les Polonais. Ils voulaient que le pape fît condamner par tout le concile, dans une session publique, ce qui l'avait été par les nations chacune dans son assemblée particulière. Quelle qu'ait été la raison du pape pour rejeter la demande des Polonais, soit qu'il y voulût terminer incessamment le concile, soit qu'il crût le livre en question suffisamment jugé par la condamnation de Jean Petit, soit qu'il eût quelque autre motif que nous ignorons, il répondit qu'il ne voulait approuver et ratifier que ce qui avait été fait conciliairement, et non autrement, et d'une autre manière. Il est clair que par le mot *conciliariter*, il entend ce qui a été statué dans les sessions publiques par opposition à ce qui n'a été décidé que dans les assemblées particulières des nations. La réponse est évidemment relative à la demande, et la demande montre clairement le sens de la réponse. En admettant le raisonnement d'Orsi, il faut dire que Martin V refusait d'approuver tous les décrets faits dans les sessions où les cardinaux n'avaient eu de suffrage que conjointement avec leurs nations : ce qui serait prétendre qu'il n'approuvait aucun des décrets du concile.

Orsi fait de vains efforts pour détourner le mot *conciliariter* au sens qu'il prétend lui donner. Qu'a de commun un écrit composé par le cardinal d'Ailli, dans les commencements du concile, avec un discours tenu par le pape, dans la dernière session du concile? L'objet de l'un et de l'autre est absolument différent. D'un côté, le cardinal parle de doutes, qui n'étaient pas les siens, mais qu'élevaient quelques personnes sur la légitimité du concile : et le sens qu'il attache au mot *conciliariter*, est que ces personnes, ne croyant pas que ce fût un véritable concile, ne jugèrent pas ses décrets conciliaires. De l'autre côté, Martin V ne voulant pas ratifier une condamnation qui n'avait été faite que par des nations séparées, déclare qu'il est inviolablement attaché

à tout ce qui a été décerné par tout le concile réuni. Il est contraire à toute saine logique de conclure de l'une à l'autre de deux choses aussi disparates. En un mot, l'expression *conciliariter* a une signification naturelle, claire, et indépendante de ces discussions. Ce qui est décrété conciliairement, est ce qui est décrété par le concile, comme concile ; c'est-à-dire par le concile entier, réuni selon ses formes ordinaires, dans ses assemblées générales, et non par les sections, ou congrégations du concile. Il n'y a aucun homme raisonnable qui n'entende cette expression dans ce sens.

XXXII. En second lieu, Martin V s'est déclaré inviolablement attaché, à quoi? Aux décrets du concile qui étaient en matière de foi : *In materiis fidei*. Il ne dit pas aux décrets qui étaient des articles de foi. Le vice du raisonnement d'Orsi sur ce point, est de confondre deux notions absolument différentes; l'article de foi est, et Orsi le dit avec justesse, celui que l'Eglise a déclaré tel, soit en le prononçant textuellement, soit en déclarant que l'opinion contraire est hérétique, soit en frappant cette opinion d'anathème; mais en décidant qu'une doctrine est véritable, l'autorité suprême de l'Eglise n'oblige pas toujours à la croire sous des peines canoniques; cette doctrine n'en appartient pas moins à la foi ; car ce qui appartient à la foi, est tel par sa nature, indépendamment de l'obligation stricte de le professer, et des peines prononcées contre ceux qui le contestent : les décrets des deux sessions sont de ce genre. Ils appartiennent à la foi par leur nature, puisqu'ils définissent le droit divin sur l'autorité qui, en dernier ressort, statue sur la foi, et la fixe. Mais ils ne sont pas articles de foi, puisque le concile ne les déclare pas tels, et ne les munit pas de censures.

Si le concile n'a pas voulu imprimer à ses deux décrets le caractère de règle de foi, ç'a été un effet de la haute prudence par laquelle il a constamment réglé l'usage de l'autorité suprême dont il se reconnaissait revêtu. Il a voulu ménager l'opinion de ceux qui avaient, de la

puissance du pape, une idée exagérée. Mais en déclarant cette opinion fausse, il n'a pas voulu prononcer qu'elle fût criminelle.

Il est étonnant, au reste, qu'Orsi et les autres ultramontains, qui traitent continuellement de dogme leur opinion sur cette matière, prétendent, quand ils croient y avoir intérêt, que ce n'est pas une matière de foi.

Ce qu'ajoute Orsi, sur la différence d'intitulé entre les deux décrets sur la puissance ecclésiastique, et les autres décrets pour la condamnation des hérétiques, est absolument illusoire. Les constitutions synodales sont en matière de foi, quand leur objet est de statuer sur ce qui appartient à la foi. Si ce cardinal se fût borné à montrer une différence entre ces divers décrets, en ce que ceux contre les wicleffistes, dans la huitième session, forment des articles de foi; au lieu que ceux sur l'autorité du concile, dans les quatrième et cinquième sessions sont seulement en matière de foi, il n'aurait rien dit que de véritable, mais aussi rien que d'indifférent à sa cause.

Schelstrate dit avec raison, selon Orsi, qu'il y a des constitutions du concile de Constance, que Martin V, après la conclusion du concile, a spécialement confirmées. Il y en a que, durant le concile, il a approuvées par une bulle particulière; les actes du concile en font foi. Il y en a enfin que les trois obédiences et Martin V ont acceptées *ipso facto*, comme la déposition de Jean XXIII, et, ajoute Orsi, celle de Benoît XII.

Cette assertion de Schelstrate, renouvelée par Orsi, est faite sans preuves, et contre les preuves. D'abord elle suppose que les décrets du concile avaient besoin de la confirmation ou de l'approbation du pape; ce qui est l'état de la question, et ce que j'ai démontré être faux. Ensuite elle énonce que Martin V n'a approuvé que quelques décrets du concile; tandis qu'il a adhéré à la totalité du concile. Enfin, elle fait entendre qu'il n'y a que quelques décrets qui aient été adopté par les trois obédiences, c'est-à-dire, par toute l'Eglise. Il est cer-

tain, au contraire, que toutes les églises de la catholicité reçurent avec respect les décisions de ce concile, et celles des deux sessions comme les autres. Ce ne fut que dans des temps postérieurs, et après le pontificat de Martin V, que la cour de Rome s'efforça d'énerver l'autorité de ces décrets.

XXXIII. Orsi se fait encore une preuve de la canonisation de sainte Brigite. Cette sainte, canonisée d'abord par Boniface IX, qui siégeait au temps du schisme, l'avait été ensuite par Jean XXIII, au concile de Constance. Elle le fut, pour la troisième fois, par Martin V, sur la demande des seigneurs suédois. D'après cela, Orsi raisonne ainsi : de deux choses l'une; ou on regarde Jean XXIII comme un pape douteux, ainsi que Boniface IX, ou les décrets des conciles généraux ont besoin d'être confirmés par l'autorité apostolique ; que nos adversaires choisissent entre les deux.

Les deux membres de cette disjonction sont faux. D'abord il ne s'agit pas de décrets du concile. C'était le pape Jean XXIII, et non le concile, qui avait renouvelé la canonisation faite par Boniface IX. C'étaient des canonisations faites par des papes, que renouvelait Martin V. Ensuite, certainement, ce pontife ne regardait pas Jean XXIII comme un pape douteux, lui qui avait concouru, comme cardinal, à son élection; lui dont la légitimité est fondée sur celle du pape qui avait convoqué le concile de Constance. Martin V ne pouvait pas juger nécessaire une troisième canonisation de la sainte, puisque, dans sa quatorzième session, le concile de Constance avait confirmé et ratifié tous les actes de Grégoire XII, ce qui comprenait les actes de ses prédécesseurs dans l'obédience. Il se prêta à la demande des Suédois. Probablement ils lui avaient exposé qu'il restait encore à quelques personnes des doutes à ce sujet. Martin V, quoique les croyant mal fondés, crut qu'il serait utile de les lever. Il eut cette condescendance pour l'Eglise de Suède.

XXXIV. Orsi nous objecte encore une bulle faite par

Martin V, sur la fin du concile de Constance, par laquelle il prononçait qu'il n'est pas permis d'appeler du jugement du Vicaire de Jésus-Christ, juge suprême, ou de se soustraire à ses jugements sur la foi. C'est là évidemment contredire et infirmer les décrets des deux sessions.

Bossuet répond : 1° la réalité de cette bulle est au moins incertaine. Gerson est le seul auteur contemporain qui en ait parlé. 2° Orsi convient que cette bulle n'a pas été publiée. Dès-lors que peut-il en conclure? En supposant que ce projet de bulle ait existé, il sera certain que Martin V n'a pas voulu ou osé la faire paraître. Comment peut-on opposer une pareille pièce, probablement fausse, au moins douteuse, certainement nulle, aux preuves multipliées données par Bossuet, de l'acquiescement de Martin V, à tout le concile?

XXXV. Orsi propose une autre difficulté d'après les ultramontains qui l'ont précédé, et il y insiste beaucoup. C'est que les décrets sur la puissance du concile, n'ont pas été rendus avec la maturité nécessaire. Dans aucun concile rien n'a jamais été traité avec plus de légèreté. Celui de Constance s'est écarté en cela des usages de tous les conciles antérieurs, et a prévariqué contre toutes leurs règles. Il est de principe que ce n'est que d'après de graves et de mûres discussions, que se font les décrets des conciles. C'est après avoir entendu les déposants, même les hérétiques, qu'il s'agit de condamner, que se prononcent les décisions. Ici, aucune de ces mesures d'usage, de sagesse et de justice, n'a été observée; tout a été précipitamment terminé. Le pape s'étant enfui de Constance, après la seconde session, le 21 mars, Gerson fit, deux jours après, le 23 de mars, un discours où il établissait, dans douze propositions, les principes contre l'autorité du pape, et pour la supériorité du concile. Les cardinaux invités à ce discours par l'empereur et par les nations, refusèrent d'y assister parce qu'il était concontraire à leur devoir et à la décence de se trouver dans un lieu où ils entendraient Gerson attaquer dans un dis-

cours solennel les droits du pontife romain. Ils refusèrent même de lire l'exemplaire du discours de Gerson, que l'empereur leur présenta. Ce discours de Gerson fut le fondement de toute la conduite du concile à l'égard de Jean XXIII. Ce fut seulement neuf jours après la fuite du pape, c'est-à-dire le 30 de mars, que fut rendu le décret de la quatrième session. Comment, dans ce court intervalle, a-t-on pu discuter suffisamment une matière aussi importante, aussi compliquée, qui tenait à beaucoup de questions? Orsi présente une série de huit questions, dont chacune aurait dû être examinée avec une lenteur et une profondeur qui écartât toute précipitation. Les cardinaux et les théologiens qui n'étaient pas de l'avis de Gerson, n'ont pas été appelés à exposer leurs raisons. On ne leur accorda pas ce que, dans la suite du concile, on accorda aux sectateurs de Wicleff et à Jean Hus. On ne leur accorda pas ce que les conciles anciens avaient accordé aux anciens hérétiques, le droit de défendre leur doctrine. On ne fit pas précéder, comme on le fit ensuite, comme on l'avait toujours fait dans la condamnation des hérétiques, le décret par de fréquentes congrégations, qui préparassent les matières. Les deux décrets dont il s'agit ont été rendus contre tous les usages, contre tous les principes, non-seulement de l'Eglise, mais de la droite raison.

XXXVI. Bossuet avait répondu péremptoirement à la plupart de ces difficultés; il observe d'abord qu'après un décret authentique du saint concile, c'est donner à l'Eglise un exemple pernicieux, que de révoquer en doute si le décret a été fait suivant les règles, et après mûre délibération.

A cette observation, j'en ajouterai une autre. C'est au concile lui-même qu'il appartient de juger quel degré d'examen, quelle mesure de temps lui est nécessaire pour former avec sagesse son décret.

Dans la position où se trouvait le concile de Constance, un très-long examen n'était nullement nécessaire. Dès avant le concile de Pise, il y avait eu dans toutes les

parties de la catholicité, d'amples discussions sur le pouvoir respectif du pape et du concile. Dans le concile de Pise, où s'étaient trouvés beaucoup des pères de Constance, cette matière avait été fortement agitée. Depuis ce concile, elle avait continué de l'être, d'autant plus qu'il n'avait pas fait cesser le schisme, et qu'un autre concile, dont on espérait des effets plus abondants et plus sûrs, était annoncé. Les pères de Constance arrivèrent donc avec l'opinion sur la matière formée, raisonnée et arrêtée. Orsi dit que l'examen de la question principale, et de ses questions connexes, ne dura que neuf jours. Et moi, je lui réponds qu'il y avait plus de dix ans que cet examen durait dans toute l'Eglise, et qu'il n'a jamais été formé de décision avec plus pleine connaissance de cause.

Orsi s'inscrit en faux contre cette proposition que des discussions multipliées sur la puissance respective du pape et du concile, avaient eu lieu avant le concile de Constance. La raison qu'il produit est que, si effectivement, dans le temps antérieur au concile, il avait été publié des écrits polémiques sur la question, ceux qui soutenaient la supériorité du pape, étaient infiniment plus nombreux que ceux qui militaient pour la supériorité du concile. Comment n'a-t-il pas senti que le raisonnement dont il veut soutenir son système, est précisément ce qui réfute son système? En supposant ce qu'il avance sans preuves, et peut-être sans vérité, que les écrits conformes à son opinion, étaient en plus grand nombre que les écrits contraires, il en résulte toujours que la question était traitée contradictoirement, depuis longtemps, et partout.

Orsi prétend que les cardinaux et les évêques qui n'étaient pas de l'avis de Gerson, ne furent pas appelés à exposer leurs raisons. Il avait fait ailleurs l'objection contraire, et s'était fait un argument de ce qu'il y avait eu dans le concile de grandes disputes à ce sujet (1). Qu'il

(1) Voyez ci-dessus, n° 24.

s'accorde donc avec lui-même, et qu'il ne réfute pas dans un endroit ce qu'il soutient dans un autre.

Il se plaint à tort de ce qu'on n'a pas mis autant de temps, employé autant de discussions, dans l'affaire de la puissance ecclésiastique, que dans la condamnation des wicleffistes. Deux raisons exigeaient une discussion plus étendue dans l'affaire de Wicleff et de Jean Hus : 1° Il s'y agissait de plusieurs propositions embarrassées, équivoques, qui contenaient des erreurs diverses. Il fallait les extraire des livres où elles étaient contenues, démêler les sens captieux qu'elles cachaient, les comparer entre elles, déterminer les qualifications différentes que chacune méritait. Tout cela exigeait des discussions approfondies, et une suite de conférences, qui entraînaient nécessairement du temps. 2° Un autre objet était la condamnation des hérétiques. Il était donc de justice stricte de les entendre; il était d'absolue nécessité de discuter leurs arguments, de découvrir et de dévoiler leurs artifices. Mais, de l'autre coté, il n'était question que de poser un principe simple, sur une question agitée depuis longtemps, sur laquelle il n'y avait rien de nouveau à dire; toutes les opinions étant formées dès avant le concile.

Si de longues discussions n'étaient pas nécessaires pour former les décrets des deux sessions, il était très-important, dans la circonstance où se trouvait le concile, que le principe de la supériorité sur le pape fût promptement établi. D'après la fuite de Jean XXIII, et les projets qu'on lui soupçonnait avec fondement, des délais auraient été très-dangereux. Et quel était donc, dit Orsi, ce danger si pressant? Etait-il à craindre que la terre ne s'entrouvrît, ou que le ciel ne tombât, pour écraser les pères de Constance, s'ils ne se hâtaient de renverser de son siége le souverain pontife? Non, ce n'étaient point de ridicules terreurs qui agitaient le concile; il craignait, et avec raison, que le pape n'entreprît de le dissoudre ou de le transférer. Cette dissolution, ou cette translation n'aurait pas été valide; mais ses effets au-

raient été funestes. Il en serait résulté du trouble dans les consciences faibles ou incertaines, ou égarées, de nouvelles forces aux deux obédiences de Grégoire et de Benoît, la prolongation du schisme, la propagation de l'hérésie wicleffienne. Tels sont les dangers que nous voyons aujourd'hui. Ils étaient réels, graves et imminents. Les pères du concile en voyaient peut-être d'autres, ou apercevaient de ceux-là des consequences funestes. Ils sentaient mieux que nous la nécessité de les prévenir, en établissant promptement le principe, dont ils étaient depuis longtemps persuadés, de la supériorité des conciles sur les papes.

XXXVII. Orsi se fait encore un argument d'une dispute qui eut lieu entre les cardinaux joints aux nations d'Italie, de France, d'Espagne et d'Angleterre, d'une part, et la nation allemande d'autre part. Il s'agissait de savoir si on procéderait à l'élection du pape avant la réformation, ou à la réformation avant l'élection. Les ultramontains disent que les contestations furent fort vives; Bossuet, qu'elles sont fort exagérées. Mais le degré de chaleur qu'on y mit est indifférent à notre question. Orsi insiste spécialement sur une protestation que firent les cardinaux et les quatre nations, pour soutenir la priorité de l'élection. Leur motif, dit-il, était que, sans le pape, le concile est acéphale, et comme tel, qu'un corps sans tête est dans l'impuissance de rien faire. Le concile, en statuant qu'on procéderait à l'élection, avant de travailler à la réformation, consacra ce principe. Il établissait aussi par là que le décret de la cinquième session ne doit pas être entendu dans le sens que le concile ait droit de faire des décrets sur la réformation, quand il n'a pas à sa tête un pape certain et indubitable. Les pères ne croyaient pas qu'il leur fût permis d'entamer l'affaire de la réformation, sans le pape.

Les réponses à ces arguments sont faciles.

XXXVIII. 1° La prétendue protestation des cardinaux et des quatre nations contre la nation allemande, n'existe que dans les manuscrits de Schelstrate. Orsi ne

peut citer aucun autre auteur qui la rapporte. Elle n'a donc, de même que ces manuscrits, aucune authenticité, et elle ne mérite pas qu'on y réponde.

2° Le concile n'était pas acéphale dans le cours de ses sessions, depuis la seconde jusqu'à la quarante-unième. D'abord, les ultramontains qui soutiendraient qu'il l'était dans cet intervalle, contrediraient le principe qu'ils admettent tous que ce concile est œcuménique en partie, et excepté les quatrième et cinquième sessions. Ensuite une interruption de la papauté pendant quelque temps, ne rend pas l'Eglise acéphale. Elle ne l'est pas dans les vacances du saint-siége. Que le pape vienne à mourir pendant la tenue d'un concile général, le concile ne sera pas dissous pour cela. La déposition de Jean XXIII mettait le concile dans le même cas.

3° Les décrets des deux sessions sont précis, clairs, évidents. Ils soumettent tout pape à l'autorité de tout concile œcuménique. Il est contraire à la raison de prétendre que la question élevée sur l'antériorité de la réformation ou de l'élection, est une explication de ces décrets. Dans le sens d'Orsi, ce serait une contradiction.

4° Dans la quarantième session qui précéda celle de l'élection de Martin V, dans le temps de la dispute sur l'antériorité de l'élection ou de la réformation, en jugeant la question et en décidant que l'élection serait faite avant la réformation, le concile imposa au pape qui allait être élu, des lois relatives à la réformation. Il lui dicta dix-huit articles sur lesquels la réformation devait porter. Le treizième est, pour quels faits, et comment le pape peut être corrigé et déposé. Il impose de plus au pape futur l'obligation de réformer l'Eglise, conjointement avec les députés du concile. C'était là évidemment se reconnaître compétent pour opérer la réformation. Si donc il jugea convenable de la faire précéder par l'élection, ce ne fut pas parce qu'il se croyait incompétent pour réformer l'Eglise sans le concours du pape.

Quels furent donc les motifs qui engagèrent les pères

du concile à élire le pape avant de procéder à la réformation ? Il a pu y en avoir plusieurs dignes de la sagesse qui a constamment dirigé cette sainte assemblée. En premier lieu, le désir de terminer incessamment le schisme, ce qui était l'objet principal du concile, et ce qu'opérait efficacement la nomination d'un pape indubitable. Les questions et les discussions nombreuses, compliquées, épineuses, qu'aurait entraîné le travail de la réformation, auraient retardé cette œuvre essentielle et urgente. En second lieu, le concile dut y être porté par le désir de rendre un hommage au souverain pontife, en lui déférant l'honneur d'avoir la part principale à une opération si désirée et si importante. En troisième lieu, le concile dut naturellement juger utile d'attacher et de lier plus strictement le pape à des réformes auxquelles il aurait présidé.

CHAPITRE XXI.

CONCILES DE BALE ET DE FLORENCE.

I. Je viens de prouver que les deux décrets rendus par le concile de Constance, dans sa quatrième et sa cinquième session, sont des décisions formelles d'un concile œcuménique. J'ai démontré leur authenticité, établi leur véritable sens, défendu leur autorité contre les arguments, qu'à la suite des auteurs ultramontains précédents, Orsi a entassés pour la combattre. J'ai fait voir que le souverain pontife Martin V, non-seulement y a adhéré, mais s'y est soumis. Il résulte de là qu'ils ont toute la certitude et toute la force qu'imprime à ses décisions la puissance revêtue par Jésus-Christ, de l'infaillibilité. J'ai maintenant à examiner si ces célèbres décrets ont été confirmés ou infirmés dans les conciles qui ont suivi immédiatement celui de Constance, et

dont la tenue avait été prescrite par lui. Telle est la question que je vais traiter dans ce chapitre.

Je pourrais d'abord rappeler l'observation de Bossuet, que j'ai déjà exposée, qu'il est très-dangereux d'opposer entre elles les décisions des divers conciles. Je pourrais ajouter qu'en supposant l'opposition réelle, il resterait à décider laquelle des autorités de ces différents conciles devrait être préférée.

Mais il est une autre observation que je crois utile de présenter avant d'entrer dans la discussion. C'est que, pour opposer aux décrets de Constance les décisions des conciles postérieurs, il serait nécessaire de produire des décisions de ces conciles qui condamnassent formellement les décrets de Constance, ou au moins qui établissent des principes qui y fussent directement contraires, et des principes aussi formels, aussi clairs, que le sont les deux décrets. Et c'est ce que ne font pas et ne peuvent pas faire les ultramontains. Je dois remarquer aussi la versatilité des raisonnements d'Orsi, selon l'intérêt de sa cause. Nous l'avons vu soutenir que Martin V n'a point approuvé les deux décrets sur la puissance du concile général, parce qu'il n'a pas donné de bulle qui les confirmât positivement. Nous allons le voir prétendre que ces décrets ont été indirectement abrogés, parce qu'il a été fait à Bâle et à Florence, des choses qu'il y croit opposées. Je dis, au contraire, deux choses, dont l'évidence sera, je crois, universellement sentie. 1° Pour que Martin V ratifiât ces deux décrets, il suffisait qu'il s'y conformât, qu'il les exécutât, qu'il y obéît. 2° Mais pour anéantir, en supposant que cela fût possible, des décrets aussi clairs, aussi positifs que ceux d'un concile œcuménique, il aurait fallu, au moins, des décrets aussi clairs, aussi positifs d'un autre concile pareillement général.

II. Avant de rapporter ce qui a été fait au concile de Bâle, il est bon d'examiner les faits qui ont précédé et préparé ce concile.

Les cinq années fixées par le décret *frequens* du con-

cile de Constance, pour la célébration d'un concile général à Pavie, étant expirées, Martin V, pour obéir à ce décret envoya à Pavie des légats afin de présider le concile. La peste étant survenue dans cette ville, le concile publia un décret par lequel il transférait le concile de Pavie, dans la ville de Sienne, pour y être continué, et il y mit la clause précise : *Salvis semper in omnibus decretis concilii Constantiensis.* Il n'est pas hors de propos d'observer que ce n'est pas seulement au chapitre *frequens* que les pères rendent hommage, mais en général à tous les décrets rendus à Constance, ce qui renferme clairement ceux de la quatrième et de la cinquième session. Il faut remarquer aussi que ce fut ce concile et non le pape, qui ordonna la translation. Mais peu après Martin V approuva le décret.

Le concile assemblé à Sienne, se sépara de lui-même très-peu de temps après; mais ce ne fut qu'après avoir rendu le 19 février 1424, un décret par lequel il désigna, du consentement général des pères, la ville de Bâle, pour la tenue du futur concile général; et ce, y est-il dit, selon la forme et teneur du décret ou constitution de Constance, Martin V, la même année, publia une bulle dans laquelle il déclare que désirant, selon la délibération et l'ordre du saint concile de Constance, la tenue d'un concile général, il confirme, de son autorité apostolique, le choix que les pères de Sienne ont fait de la ville de Bâle, pour y célébrer le concile dans sept ans.

A l'expiration de ce terme, Martin V publia une autre bulle dans laquelle il rappelle encore le décret de Constance, ordonne la tenue du concile à Bâle, et nomme, pour y présider, le cardinal Julien Césarini, l'un, dit Bossuet, des plus saints et des plus savants hommes du siècle.

Sur ces entrefaites, Martin V mourut. Il eut pour successeur Gabriel Condulmer, qui prit le nom d'Eugène IV. A peine installé sur le saint-siége, il écrivit au cardinal Julien, qu'aussitôt qu'il aurait fini l'affaire

des Bohémiens, dont il était chargé, il se rendît à Bâle : *Ut ubi, prout opus videris esse, juxta tibi injuncta et ordinata in concilio Constantiensi optime provideas.*

De tous ces faits certains et constatés par les pièces qui furent lues au concile de Bâle, et insérées dans ses actes, il résulte manifestement que les décrets de Constance étaient révérés dans toute la catholicité, et regardés par les papes eux-mêmes comme des lois supérieures auxquelles il était temps d'obéir. Et que nos adversaires ne disent pas que c'est seulement au chapitre *frequens*, et non aux décrets des deux sessions, qu'est attribuée cette autorité. Cette autorité sur les papes, c'était dans les décrets des deux sessions que le concile l'avait établie. Il y a entre le chapitre *frequens* et les décrets sur la puissance du concile, une connexion intime. Les décrets sont le principe, le chapitre, l'exécution. Si le concile n'a pas eu droit de dicter les décrets, il a été incompétent pour publier le chapitre. La soumission des papes à ce chapitre est donc une soumission aux deux décrets.

III. La première session du concile de Bâle, à laquelle présidait le cardinal Julien, se tint le 7 décembre 1431. On y lut les diverses pièces relatives à la convocation du concile, spécialement le chapitre *frequens* et les bulles du pape, dans lesquelles il déclarait que c'était pour exécuter l'ordre du concile général de Constance qu'il convoquait celui de Bâle.

Dans la seconde session, qui eut lieu le 4 avril 1432, les décrets de la quatrième et de la cinquième session de Constance furent renouvelés et insérés en propres termes dans des actes du concile. Il n'y avait point alors de schisme. Eugène était indubitablement pontife ; il présidait même au concile par ses légats. Les décrets qu'on renouvelait alors n'étaient donc pas relatifs seulement aux temps de schisme : ils ne concernaient pas les seuls papes douteux, mais ils étaient entendus par la catholicité entière de tous les temps et de tous les papes.

IV. A la suite de cette seconde session commencèrent des démêlés très-vifs et très-animés entre le concile et le pape. Il s'en éleva successivement deux dont les résultats furent entièrement différents. Mais soit dans l'un, soit dans l'autre, les décrets de Constance ne furent jamais attaqués. Leur autorité fut au contraire, dans la chaleur et la violence des disputes, formellement reconnue, et plusieurs fois confirmée.

Lors de la troisième session, qui se tînt le 29 avril, le concile avait appris que le pape, excité par de sinistres suggestions, avait fait la tentative de dissoudre le concile. Il publia le décret *considerans*, dans lequel il déclarait que cette dissolution était entreprise au préjudice des décrets de Constance, rapportait le texte de la cinquième-session, et suppliait instamment le pape, le conjurait, le requérait, l'avertissait de révoquer la prétendue dissolution.

Dans les séances suivantes, le concile s'occupa de diverses affaires de la chrétienneté. Dans la sixième, tenue le 6 septembre, il commença à agir contre le pape. Les promoteurs du concile requirent que le pape fût déclaré contumace, attendu qu'il n'avait pas acquiescé à la demande du concile, de révoquer sa bulle de dissolution.

Dans la huitième session, le 18 décembre, le concile décida qu'il serait procédé juridiquement contre le pape; mais il lui accorda un délai de deux mois, pour révoquer sa bulle de dissolution; après lequel terme, si la révocation n'était pas effectuée, il serait procédé contre lui, sans nouvelle citation.

Dans cet intervalle, le pape avait fulminé contre le concile plusieurs bulles. La première commence par le mot *inscrutabilis*, et est du quatrième des calendes d'août. Deux autres, dont les premiers mots sont: *In arcano*, et *Deus novit*, sont datées des ides de septembre. Mais Eugène désavoua dans la suite la troisième, et prétendit n'en avoir pas eu connaissance. Ces bulles

sont consignées dans les actes du concile de Bâle à la seizième session.

Le concile, de son côté, continuait ses procédures contre le pontife. Dans sa douzième session du 11 juillet 1432, il publia le décret *Sancta catholica*, par lequel, après avoir rappelé les propres expressions du célèbre décret de Constance, il ordonne de nouveau au pape de révoquer sa bulle de dissolution ; et lui accorde un nouveau délai de soixante jours ; après lequel si la rétractation n'a pas été effectuée, le pape est déclaré suspendu de toutes les fonctions de la papauté ; et il sera ensuite ultérieurement procédé, s'il en est besoin, jusqu'à sentence finale.

V. Cependant l'empereur Sigismond, qui s'était uni au concile, dès le mois de janvier précédent, s'occupait fortement du raccommodement. Il s'efforçait d'obtenir d'Eugène la révocation de ses bulles; et en même temps il demanda au concile et en obtint de nouveaux délais. Enfin le pape se décida à la rétractation demandée. Il proposa une formule qui fut rejetée ; et, dans sa quatorzième session, le concile lui dicta impérieusement celle qu'il devait adopter; il y consentit. La bulle *Dudum sanctam* fut adoptée et reçue dans la seizième session : et le concile déclara qu'Eugène avait pleinement satisfait aux monitions, citations et réquisitions.

Cette bulle contient en substance : 1° Que le concile général de Bâle, depuis son ouverture, a été et est légitimement continué. 2° Que la dissolution de ce concile est nulle et de nul effet. 3° Que les trois bulles publiées contre le concile, sont pareillement nulles et de nul effet. 4° Que tout ce qui a été fait par le pape contre le concile, contre ses membres ou ses adhérents, est pareillement nul (1).

---

(1) Decernimus et declaramus præfactum generale concilium Basileense a tempore prædictæ inchoationis suæ legitime continuatum fuisse, et esse ; prosecutionemque semper habuisse, continuari ac

Ainsi fut terminé le premier différent du concile de Bâle avec Eugène. La supériorité du concile œcuménique sur un pape indubitable, y fut, non-seulement établie, mais exercée avec autorité par le concile, et avouée par le pape, formellement et solennellement. Il nous reste à examiner les raisonnements que font, sur ces faits, Bossuet et Orsi.

VI. Eugène savait pleinement, dit Bossuet, que les pères de Bâle, et avant, et depuis sa bulle de dissolution, avait renouvelé, confirmé, inséré dans leurs actes le décret de la cinquième session de Constance, comme émané de l'irréfragable autorité. En reconnaissant le concile de Bâle œcuménique, en le déclarant légitimement continué, en disant en propres termes qu'il y adhère, il adoptait et confirmait tout le concile, par conséquent tous ses décrets, par conséquent celui de Constance, dont le concile de Bâle avait fait le sien. Dire, avec Turrecremata, que le pape ne connaissait pas les décrets de Bâle, est une absurdité. Ils étaient répandus dans toute la catholicité.

---

prosecutionem habere debere ad prædicta et pertinentia ad ea; perinde ac si nulla dissolutio facta fuisset. Quin imo præfactam dissolutionem irritam et inanem, de consilio et assensu simili, declarantes, ipsum sacrum concilium generale consilium Basileense pure, simpliciter, et cum affectu et omni devotione et favore prosequimur, et prosequi intendimus. Præterea, ut mentis nostræ integritas ac devotio, quam ad universalem ecclesiam et sacrum generale concilium Basileense gerimus, omnibus constet evidenter, duas nostras litteras pridem in palatio apostolico promulgatas; nam tertias, quarum tenor de verbo ad verbum inferius describitur, quæ dicuntur incipere *Deus novit*, cum a nobis, et de scitu nostro nunquam emanarint, licet superfluum videatur quod non extat revocare, tamen, quia petitum est, et ad cautelam, si ullo unquam tempore apparerent, et alias quascumque, et quidquid per nos aut nostro nomine in præjudicium aut derogationem sacri concilii Basileensis, seu contra ejus auctoritatem factum attentatum, seu assertum est: cassamus, revocamus, irritamus, et annullamus, nullas et irritas fuisse declaramus. Item revocamus quoscumque processus, quarumcumque censurarum, privationum, et suspensionum factas contra supposita hujus concilii Basileensis, et adherentes eidem, etc. (*Bulla Eugenii* IV. *Conc. Basileense*, *sess.* 16).

Mais même la bulle qu'avait fulminée Eugène pour dissoudre le concile suppose la validité du décret de Constance ; il rompait le concile ; mais, par cela même il reconnaissait que, jusque là, le concile avait légalement existé. On ne casse pas ce qui n'existe point. Il reconnaissait la légitimité de tout ce qui avait été fait antérieurement à sa bulle. Or, le décret de Constance avait été renouvelé à Bâle dès la seconde session, lorsqu'il n'était pas encore question de dissolution ; il y a plus, dans les bulles publiées depuis par Eugène, il ne condamne que ce qui a été fait depuis la dissolution. Il a donc constamment reconnu les décrets de la seconde session, et, par conséquent, celui de Constance, qui en fait partie.

Cette soumission d'Eugène aux décrets de Bâle, qui renouvelaient ceux de Constance, montre surabondamment qu'on n'avait pas encore imaginé de restreindre les décrets de Constance aux temps de schisme, et aux papes douteux. Eugène était universellement reconnu pape incontestable.

Quand Eugène reconnaissait dans la forme la plus solennelle la validité des décrets de Constance et de Bâle, ou il disait vrai, ou il disait faux. Dans le premier cas, les décrets de Constance et de Bâle ont une autorité irréfragable ; dans le second, le pape peut donc tomber dans l'erreur, et cela dans le décret le plus solennel qui fut jamais. Que devient alors l'opinion de son infaillibillité ?

VII. Mais, dit Orsi d'après Turrecremata, il n'est pas vrai que le pape, par sa bulle de révocation, ait approuvé tout ce qui avait été décrété à Bâle. Il déclara formellement le contraire dans une discussion qui eut lieu à Florence, avec le cardinal Julien, qui lui objectait la bulle *Dudum sanctam*, confirmative du concile de Bâle. Il est vrai, lui répondit-il, que j'ai approuvé la continuation du concile, mais je n'ai pas approuvé ses décrets.

1° Le fait est au moins très-douteux : il n'en existe

d'autre témoin que Turrecremata, écrivain de parti, et par là au moins très-suspect.

2° Supposant le discours attribué à Eugène, véritable, est-ce par des propos de conversation qu'on peut combattre des actes authentiques?

3° Qu'est-ce que cette distinction, entre approuver la continuation du concile, et approuver les décrets sur lesquels était fondée la légitimité de cette continuation et de ses opérations? Adhérer généralement et sans exception à un concile, par une bulle solennelle, y protester la pureté de ses intentions, et son dévouement au concile, c'est adhérer aux décrets de ce concile, ou se jouer de l'Eglise.

4° Ce discours même d'Eugène prouverait une chose, et serait une première réponse à une objection que je vais examiner, savoir : que c'est par contrainte qu'il a publié sa bulle de rétractation.

VIII. Ce n'est pas, dit Orsi, par la bulle arrachée au pape par violence, mais parce qu'il a fait de son propre mouvement, qu'il faut juger de son sentiment. Pour l'amener au point de publier sa bulle de rétractation, il fallut vaincre une grande résistance de sa part. Il y eut à ce sujet de grandes difficultés entre le pape et le concile. Eugène avait proposé une formule de réunion : le concile ne s'en contenta pas. Il dicta impérativement au pape la bulle qu'il devait publier. On peut juger de la peine qu'en ressentit le pontife, et combien il la jugeait indigne de sa dignité, par la lettre qu'il écrivit au doge Foscarini, quelques mois avant la conclusion. Ce qui le décida fut la double crainte, d'abord des maux que son refus allait entraîner sur lui et sur l'Eglise; ensuite des armes du duc de Milan, de plusieurs autres princes d'Italie, ainsi que de l'empereur. Il est clair, d'après tout cela, que c'est contre son gré, *invitus et coactus*, qu'Eugène s'est déterminé à la bulle de révocation.

Orsi confond dans ce raisonnement deux choses absolument différentes : l'*invitus* et le *coactus*. Il ne s'agit pas de savoir si la bulle de rétractation était selon le goût

ou contre le goût d'Eugène, et quel était sur cela son sentiment. La question est de savoir s'il a éprouvé le genre et le degré de crainte qui rend un acte nul. Il n'est pas douteux qu'il se prêtait à l'acte contrariant et humiliant de la rétractation, contre son gré, à contre cœur, avec peine. En ce sens, on peut dire qu'il agissait malgré lui. Mais il y a loin de là à agir par une véritable contrainte, et à céder à une violence. On dit qu'il a été mu par la crainte : mais toute crainte n'est pas une contrainte, et n'empêche pas d'être libre. La crainte des supplices, celle des peines éternelles, engagent à ne pas commettre des crimes, mais n'en ôtent pas la liberté. On présenta deux sortes de craintes, qui ont, dit-on, déterminé Eugène. La première est la crainte des maux que sa résistance allait faire fondre sur lui et sur l'Eglise : d'une part, la crainte de sa déposition que le concile se préparait à prononcer, et à laquelle toute la catholicité était disposée à adhérer ; de l'autre, celle du schisme qui aurait pu en résulter. Mais cette double crainte, qui était réelle, n'était pas une violence qui lui fût faite. Il pouvait librement se déterminer par ce motif, comme tous les jours on se détermine librement à éviter une occasion qui attirerait une punition, ou qui causerait des maux graves de l'ordre public. La seconde crainte, que l'on prétend avoir décidé Eugène à la révocation de sa bulle, est la terreur des armes de plusieurs souverains qui le menaçaient. Celle-là serait effectivement coactive, et aurait gêné la liberté du pontife ; mais le fait n'est nullement prouvé. Orsi ne peut citer, à l'appui de son assertion, que Turrecremata, écrivain partial, et qui, lui-même, ne rapporte le fait que sur des ouï-dire. La vérité est que l'empereur, le roi de France, plusieurs autres princes, réunissaient leurs instances auprès du pape, pour l'engager à retirer sa bulle de dissolution ; que, pour l'y déterminer, ils lui présentaient le concert de toutes les Eglises de leurs états, pour se réunir au concile de Bâle contre lui : c'est là le seul danger dont ils le menaçaient ; mais il n'y a jamais

eu ni prise d'armes contre Eugène, ni préparatifs pour les prendre, ni même menaces de les prendre.

IX. Orsi présente une autre raison pour détruire la preuve résultante de la soumission d'Eugène au concile de Bâle. Ce ne fut pas, dit-il, par obéissance au concile, qu'il révoqua sa bulle de dissolution. Cette démarche fut une cession, un désistement de son droit, qu'il consentit à donner pour le bien de la paix. Il le déclara positivement dans une lettre qu'il écrivit à l'empereur Sigismond (1).

Qu'Orsi s'accorde donc avec lui-même. Nous l'avons vu prétendre que la bulle de révocation était nulle, comme étant l'effet de la violence et des menaces intentées par divers princes, et spécialement par l'empereur Sigismond. Ici il argumente d'une lettre à l'empereur, qui prouve que ce prince n'a employé, pour déterminer le pape, que des exhortations. Je demande ensuite, quand l'épître à Sigismond montrerait qu'il a été fait violence au pape, quelle autorité pourrait avoir une lettre particulière contre les actes les plus solennels ? Je répondrai encore que, si pour colorer le dégoût de sa rétractation et pour se donner un mérite vis-à-vis de l'empereur, Eugène a voulu lui témoigner de la complaisance, et présenter l'adhésion à ses conseils, comme la cession d'un droit, on ne peut pas opposer ces expressions aux termes clairs et formels de la bulle. Je

---

(1) Accepimus exhortationes tuas... et acceptavimus decretum illud concilii Basileensis... Verum quidquid feciuus sub spe tua, et tuo moti consilio, fecimus pro bono ecclesiæ, et bono populi Christiani. Voluimusque potius cedere de jure nostro tui contemplatione, et pro salute fidelium, quam perstare in conservanda dignitate et auctoritate nostra, et apostolicæ sedis. Itaque cum secundum exhortationes tuas et concilia sit per nos decretum illud, prout videre poterit tua sapientia, acceptatum, tuum est opus et munus proprium et opus tuum, et defendere nos juraque nostra et romanæ ecclesiæ, ac agere ut sedes apostolica in sua dignitate et auctoritate conservetur. (*Epis. Engenii* IV *ad imper. Apud Odericum Raynardum*, *ad an.* 1434, n° 3.)

dirai enfin, après Bossuet, que ce ne fut pas un désistement de droits que le concile demanda au pape : ce fut un ordre qu'il lui intima de casser et annuller tout ce qu'il avait fait mal à propos ; ordre auquel le pape se soumit ; ordre auquel le concile, dans sa 16e session, déclara qu'il avait satisfait.

X. La question, dit encore Orsi, n'est pas de savoir ce qu'a pensé le concile, c'est de savoir ce qu'a pensé le pape. Cela n'est pas vrai. La pensée intérieure d'Eugène, contraire au sens clair de sa bulle, est indifférente. En admettant qu'il ait pensé d'une façon, et qu'il ait parlé et agi d'une autre, on ne fait que lui imputer une fausseté.

C'est, ajoute ce cardinal, par les exhortations et les conseils de l'empereur qu'Eugène a adopté la bulle de rétractation proposée par le concile. Ce n'est donc pas à cause de l'autorité des décrets de Constance et de Bâle. Rien n'est plus faible que ce raisonnement. Pourquoi Sigismond donnait-il à Eugène le conseil de se soumettre au concile, sinon à cause de l'autorité de ce concile, fondée sur les décrets de Constance? Comment le lui persuadait-il, sinon en lui montrant la catholicité toute entière adhérant à ces décrets ? On sait d'ailleurs que ce prince les protégeait hautement et fermement.

Orsi tire un autre argument en faveur de sa cause. De ce qu'Eugène, dans les instructions avec ses légats, leur avait recommandé de ne pas disputer sur la question du droit pontifical de dissoudre un concile assemblé, je dis que l'archevêque de Spalatro le déclara au concile (1). Les expressions employées sont, ajoute-t-il, de quelqu'un qui connaît son droit, mais qui ne veut pas le poursuivre devant des juges iniques et des adversaires passionnés. Je ne vois nullement cela dans le discours de

---

(1) Nobis datum est in mandatis, ut super hujusmodi potestate non disputemus. Ideo, an legitima et justa fuerit, non est nostrum decidere. Vos movemini ex juribus, scriptis et conscientiis vestris. (*Martini nova collect. tom.* 8, *pag.* 656. *Item*, *Ibid. pag.* 545).

l'archevêque de Spalatro. Il ne prouve autre chose que la crainte d'une discussion, laquelle peut être la crainte des raisons aussi bien que la crainte de l'injustice.

XI. Le premier démêlé du concile avec le pape ayant été terminé comme nous venons de le voir, il se passa environ deux années avant le commencement du second différent. Mais il n'y avait pas entre l'une et l'autre partie une union cordiale. Bossuet et Orsi rapportent, chacun de leur côté, ce qui se passa dans cet intervalle. Ils sont assez d'accord sur les faits. Mais Orsi censure avec amertume la conduite du concile envers le pape, exaltant la modération et la douceur d'Eugène. Bossuet, de son côté, défend le concile et blâme les actions du pape.

Le concile, dit Orsi, avait promis au pape que, s'il adhérait à la formule prescrite, il n'y aurait aucun de ses membres qui ne baisât ses pieds, qui ne l'honorât comme le vicaire de Jésus-Christ, qui ne s'empressât de lui plaire, de lui obéir, de le servir, autant qu'ils le pourront selon Dieu, et qu'ils feraient fidèlement, autant qu'ils le pourraient selon Dieu, tout ce qui peut se dire et se faire pour l'honneur et la dignité, tant de sa sainteté, que des siens (1). Mais, ajoute Orsi, de toutes ces magnifiques promesses le concile ne tint aucune. Au contraire, comme s'il n'avait pas eu d'autre objet que de réduire à l'ordre le pontife, il ne cessa d'attaquer les droits les plus sacrés du siége apostolique; et, des dix sessions qui se tinrent avant le second démêlé,

---

(1) Quod si fecerit sua sanctitas, nemo erit nostrum, qui pedes ejus, ut Beati Petri non osculet, quem ut vicarium Christi non honoret. Erit concilii caput. Omnes ad eum respicient, omnes ei complacere, obsequi, et, quantum cum Deo poterunt deservire curabunt. Offerimus etiam quidquid dici aut excogitari potest nos fidelissime facturos; quantum cum Deo fieri poterit, pro honore et statu, tam suæ sanctitatis, quam suorum. (*Conc. Basileense, sess.* 14).

il n'y en eût presque pas une seule où il ne fît quelque décret qui blessât la dignité pontificale.

Sur cet énoncé général d'Orsi, je dois observer que les pères de Bâle ne s'étaient engagés envers le pape qu'à ce qu'ils pouvaient selon Dieu : *cum Deo ;* qu'ils ne devaient, ni s'écarter de leurs principes, qu'ils regardaient comme sacrés, ni manquer à un de leurs premiers devoirs, objet direct de leur convocation, lequel était la réformation de l'Eglise, *in capite et in membris.*

Les actes qu'Orsi reproche au concile, et qu'il dit être contraires au pape et à ses droits, sont les suivants.

Dans la seizième session, les légats du pape ne furent reçus à présider le concile qu'après avoir juré de défendre les décrets de la cinquième session de Constance ; et, dans la dix-huitième, ces mêmes décrets furent encore renouvelés. Je réponds que, dans tout cela, le concile ne faisait que suivre la route qu'il avait constamment tenue, et que le pape, dans sa bulle de rétractation, avait approuvée. De plus, Bossuet avait observé qu'il n'y eût, à cet égard, aucune contestation, et que les légats consentirent sans difficulté.

Dans la dix-septième session, dit encore Orsi, on statua que les légats n'auraient pas d'autorité positive, qu'ils seraient tenus de prononcer ce que le concile aurait décidé, et que, sur leur refus, ou en leur absence, le premier des prélats conclurait et prononcerait. Sur cette difficulté, Bossuet avait répondu d'avance que si le concile eût été dans une continuelle dépendance des légats, il n'aurait plus été libre, ou plutôt qu'il aurait cessé d'être concile. D'ailleurs, j'ai discuté ci-dessus cette question, et prouvé que le pape lui-même, présidant continuellement le concile, est tenu de conclure et de prononcer selon la décision de la majorité (1).

---

(1) Voyez ci-dessus, première partie, chap. 6, n°s 1, 2, 3.

Orsi poursuit : Dans la dix-neuvième session, quoique le pape fût en négociation avec les Grecs, sur l'union et sur le lieu où se tiendrait le concile pour cet objet, les pères de Bâle traitèrent avec eux de leur côté, envoyèrent des députés à Constantinople. Dans la vingt-quatrième, ils accordèrent des indulgences à ceux qui fourniraient aux frais du voyage des Grecs, et cela malgré l'opposition des légats. Le concile avait autant de droit et d'intérêt que le pape à traiter avec les Grecs. Quant aux indulgences, le pouvoir d'en accorder, dont jouit le souverain pontife, ne nuit pas à celui que possèdent les conciles. Celui de Sienne en avait accordé qui n'avaient fait aucune difficulté.

La suppression des annates ordonnée dans la vingt-unième session, malgré la réclamation de deux des légats, est un autre grief allégué par Orsi. Elles étaient, dit-il, très-anciennement établies par les pontifes romains, reçues par tout le clergé, reconnues par plusieurs conciles, et payées en témoignages de la supériorité de l'Eglise romaine, sur toutes les Eglises qu'elle a fondées. Ce qu'avance Orsi sur l'antiquité des annates, sur la reconnaissance de ce droit par les conciles, est absolument faux. Les annates ne remontaient pas plus haut que le pontificat de Clément V. Le concile avait d'autant plus de raison pour les abolir, que la cour de Rome en faisait un énorme abus. Les plaintes d'Eugène, renouvelées par Orsi à ce sujet, sont d'autant plus injustes, que le concile annonçait qu'il donnerait au pape un dédommagement pour le mettre en état de soutenir avec splendeur sa dignité.

Un autre objet des plaintes d'Orsi est que, dans la vingt-troisième session, les pères de Bâle statuèrent beaucoup de choses sur l'élection et la profession de foi du pape, sur le nombre et le choix des cardinaux, sur la suppression des réserves des lettres clémentines, etc., tous objets relatifs à la cour de Rome, en quoi ils prétendaient imposer au pape des lois. A ce reproche nous répondrons : 1° que le concile de Bâle, en imposant des

lois au pape, ne faisait que suivre ce qu'avait fait le concile de Constance, dans le décret *frequens*, décret dont Martin V, et après lui Eugène IV, avaient reconnu l'autorité, si bien qu'ils y avaient obéi. 2° Qu'en faisant ces statuts, le concile ne faisait que remplir son devoir et se conformer à un des objets principaux de sa tenue, qui était la réformation de la cour de Rome. 3° Que ces décrets de la vingt-troisième session furent faits conjointement avec les légats du pape, et, selon Patritius lui-même, d'un commun consentement.

Bossuet rapporte qu'Eugène envoya des légats particuliers au concile, pour se plaindre de plusieurs décrets, et spécialement de celui des annates, qui lui tenait le plus à cœur. Il lui fut répondu qu'il serait plus convenable qu'il remédiât à ces abus, et que le concile pourvoirait au dédommagement nécessaire pour le maintien de sa dignité.

Eugène, dit encore Bossuet, irrité contre le concile, envoya des députés dans les diverses nations, avec des instructions secrètes qu'Oderic Raynaud a conservées. On y voit des plaintes amères sur les différents objets que je viens de rapporter, et il paraît que c'est de là qu'Orsi a tiré les griefs que nous venons de voir. Mais un article très-curieux de ces instructions, est celui qui concerne la réformation de la cour de Rome. Il serait utile, y est-il dit, que les nonces apostoliques portassent avec eux, en forme de bulle, une réformation quelconque qu'ils présenteraient aux rois et aux princes, car c'est par là que les adversaires de la cour de Rome l'attaquent. Par cette réformation, quoiqu'elle ne fût pas complète, on fermerait la bouche à ceux qui ne cessent de déchirer par ce prétexte la réputation de la cour de Rome. Les rois et les princes en seraient plus édifiés et plus portés à condescendre aux demandes du pape et du sacré collége (1). Ce moyen d'éluder les grandes réformes

(1) Utile præterea foret, si ii nuntii apostolici secum portarent

sollicitées et reconnues nécessaires par tout le monde, montre quelle était la bonne foi du pontife.

XII. Cette disposition réciproque des esprits, amena le second démêlé entre le pape et le concile. La cause véritable et foncière de cette division fut l'ardeur du concile à poursuivre la réformation de la cour de Rome, et le vif désir d'Eugène de l'éluder. L'occasion en fut la venue des Grecs pour se réunir à l'Eglise romaine. L'objet en fut le lieu où se tiendrait le concile pour cette réunion. Le pape désirait que le concile fût transféré à Udine ou à Ferrare. Les pères de Bâle désiraient qu'il se continuât dans cette ville. Mais au défaut de cela, ils proposèrent Avignon ou une ville de Savoie. Leur motif était la crainte de n'avoir pas dans l'Italie, où le pape aurait eu une grande autorité, la liberté nécessaire pour effectuer les réformes qu'ils voulaient. Les Grecs préférèrent l'Italie, qui, à raison de son voisinage, était plus à leur convenance. Le pape profita habilement de l'obstination des pères de Bâle à refuser l'Italie, malgré le vœu des Grecs. Il travailla à opérer dans le concile une scission; et il en vint à bout. Dans la vingt-cinquième session, les deux tiers du concile persistèrent dans la résolution de rester assemblés à Bâle; un tiers, auquel se joignirent les légats, prit le parti de se transférer en Italie. Cette minorité fabriqua, sous le nom du concile, un décret commençant par ces mots : *Hæc*

---

sub bulla aliquam curiæ reformationem, quam regibus et principibus præsentarent. Hoc enim baculo adversarii nostri semper nos invadunt et percutiunt : quia dicunt multa in romana curia fieri, quæ egent magna reparatione, nec tamen illa corriguntur. Per hanc reformationem, etiamsi usque quaque plena non foret, modo esset aliqua, eorum ora obstruerentur qui continuo lacerant et carpunt romanæ curiæ famam, nec haberent quid ultra impingerent; redderenturque tunc reges et principes melius ædificati, et proni magis ad condescendendum petitionibus Domini nostri papæ et sacri collegii; deterrerenturque qui auctoritatem apostolicæ sedis sub hoc pretextu persequuntur. (*Odericus Raynaldus, ad annum* 1436).

sacro sancta synodus. Il portait que les villes d'Udine, de Florence, ou toute autre, au gré du pape et des Grecs, serait choisie pour célébrer le concile œcuménique. Ce décret est des nones de mai 1437. Dès le 29 du même mois, le pape se hâta de le confirmer par la bulle *Salvatoris,* comme étant l'ouvrage du concile. Le plus grand nombre des membres du concile persista à rester à Bâle, se qualifiant le véritable concile. Le cardinal Julien qui n'était pas d'avis de cette roideur, quitta le concile, lequel restant sans légats, élut, pour le remplacer, le cardinal Alaman, archevêque d'Arles. Le pape, par deux bulles consécutives, l'une du 1er octobre, l'autre du 1er janvier suivant, déclara qu'il transférait à Ferrare le concile qui s'ouvrirait le 8 du même mois de janvier 1438.

Sur ces faits universellement reconnus véritables, Bossuet et Orsi argumentent contradictoirement. Il ne faut pas perdre de vue que le point de la question est de savoir si les décrets du concile de Constance, lesquels avaient été plusieurs fois renouvelés dans celui de Bâle, ont été, par les bulles du pape, reconnus ou attaqués.

XIII. Bossuet observe qu'Eugène, dans sa bulle de translation, se fonde sur le décret *hæc sacro sancta,* rendu par la minorité du concile, comme s'il eût été l'ouvrage du concile même : ce qui est reconnaître l'existence et l'œcuménicité du concile à cette époque ; et par une conséquence nécessaire, regarder comme des actes ayant toute l'autorité d'un concile œcuménique, les décrets de Bâle, confirmatifs de ceux de Constance.

Bossuet remarque encore que, d'après ces bulles d'Eugène, renouvelées d'ailleurs par d'autres publiées postérieurement, le concile qu'il assemble à Ferrare, est, non le remplacement, mais la continuation de celui de Bâle. C'est le même concile dont les sessions se continuent. Donc le pape ne déclare pas illégitimes et nulles les sessions du concile de Bâle jusqu'à la vingt-cin-

quième ; mais au contraire, par là même, il en reconnaît la validité. Tout ce qui a été fait jusqu'à la translation a donc été par lui déclaré valide.

Une autre bulle du même pontife déclare nul et de nulle valeur, tout ce qui a été fait et tenté dans le concile de Bâle, depuis le jour de la translation à Ferrare (1). Déclarer nul seulement ce qui est fait depuis la translation, est reconnaître que ce qui a été fait précédemment est valide.

XIV. A ces raisonnements de Bossuet, Orsi répond :

De ce que le pape approuve la translation à Ferrare, que lui-même avait annoncée, s'ensuit-il qu'il approuve tous les décrets du concile de Bâle ?

Il est indubitable qu'il était dans l'esprit d'Eugène, que tout ce qui avait été fait dans cette matière était nul de plein droit ; et que, par conséquent, il ne l'a pas approuvé.

Un concile où les légats du saint-siége sont sans autorité et juridiction, ne peut pas être regardé comme un concile général. On avait dans celui de Bâle réduit les légats du pape à leur simple suffrage.

Les décrets de Constance, et ceux de Bâle qui les confirment, ont été faits, les légats y répugnant. Ils sont, par conséquent, sans autorité ; et ils n'auraient pu en acquérir que par le consentement d'Eugène, qui ne l'a jamais donné. Il aurait fallu une approbation formelle de ces décrets ; et elle n'a jamais eu lieu.

Il est difficile de donner de plus faibles réponses à de plus forts raisonnements.

Il ne s'agit pas de ce qui était intérieurement dans l'es-

---

(1) Decernentes atque insuper declarantes irritum et inane, et nullius roboris vel momenti quidquid per eos, tam circa prædicta, quam curiam nostram sequentes, vel in sacro concilio existentes a die translationis per nos factæ sub nomine concilii, vel alias attentatum fuerit, vel in posterum quomodo libet contigerit attentari. (*Decretum Eugenii* IV, *quod incipit* exposcit debitum *in concilio Ferrariensi*).

prit d'Eugène. Il s'agit de ce qu'il a publiquement et solennellement manifesté. Qu'il n'ait pas voulu, ou qu'il n'ait pas osé attaquer les décrets de Constance et de Bâle, il est certain, qu'il ne l'a pas fait; il est certain, au contraire, qu'il a formellement reconnu l'existence et l'autorité du concile de Bâle, jusqu'à la vingt-cinquième session; ce qui est reconnaître la validité des décrets antérieurement rendus.

Il n'est pas vrai qu'un concile soit nul parce que le pape ou ses légats n'ont pas l'autorité coactive. Au contraire, ce serait si les légats usurpaient ce pouvoir, que le concile ne serait plus libre, qu'il n'y aurait plus de concile. J'ai prouvé ailleurs cette vérité (1).

Il est pareillement contraire à la vérité que les décrets confirmatifs de ceux de Constance aient été rendus à Bâle, les légats y répugnant. Ils avaient, au contraire, fait serment de défendre les décrets de Constance. Embarrassé de ce serment, Orsi dit que les légats le prêtèrent en leur nom, et non pas au nom du pape. Il ajoute qu'ils firent une protestation secrète, et il cite pour témoin Turrecremata. Si on veut admettre ces assertions, il en résultera seulement que les légats se sont joués de la religion du serment, mais il serait injuste de les en accuser. La distinction entre leur personne et leur dignité eût été une supercherie vile et indigne d'eux. La protestation secrète, qui eût été aussi une bassesse, n'a d'autre témoin que Turrecremata, écrivain au moins suspect de partialité.

Le principe d'Orsi, que, pour que le pape eût reconnu la validité des décrets dont il s'agit, il aurait fallu une approbation formelle et spéciale de ces décrets, est encore faux. Je l'ai déjà dit ailleurs, l'approbation générale, absolue, sans restriction d'un concile, renferme tout ce qu'il a fait. Ce serait, au contraire, pour que certains décrets n'y fussent pas compris, qu'il faudrait

---

(1) Voyez ci-dessus, première partie, chap. 6, nos 1, 2, 3.

une exception nettement exprimée. En suivant ce principe, il faudrait dire que, non-seulement les décrets, dont il s'agit, mais que tous les autres décrets, soit de Constance, soit de Bâle, auxquels Martin V ou Eugène IV n'ont pas donné l'approbation formelle, ont été rejetés par ces pontifes.

Orsi prétend qu'Eugène a si peu reconnu la validité de tous les décrets du concile de Bâle antérieurs à la translation, qu'il s'est plaint amèrement de quelques-uns, spécialement de celui relatif aux annates.

Mais d'abord se plaindre n'est pas déclarer nul. Dans le fait, Eugène avait consenti à la suppression des annates, pourvu qu'on lui donnât un dédommagement convenable ; ce à quoi le concile consentait.

Mais ensuite, de ce que ce pontife se plaignait du décret sur la suppression des annates, tandis qu'il ne se plaignait pas de ceux qui confirmaient les actes de Constance, il résulte, en faveur de ces derniers, un très-fort argument. Eugène se plaignait de ce qu'il croyait vicieux dans les décrets du concile, et il ne se plaignait pas des décrets confirmatifs : ils ne les croyait donc pas vicieux ? A qui persuadera-t-on que le vicaire de Jésus-Christ, tandis qu'il jetait les hauts cris sur les décrets qui auraient seulement diminué la décoration de sa représentation, serait resté dans le silence sur d'autres décrets qu'il aurait jugés attentatoires à l'autorité essentielle de son siége, et par conséquent funestes à l'Eglise ?

XV. Il reste donc certain que, lors de la translation du concile de Bâle, et à l'ouverture de celui de Ferrare, l'autorité des décrets de Constance sur la puissance ecclésiastique n'avait point été combattue, et avait même été reconnue par les papes. Ont-ils été attaqués ensuite, et dans le cours des séances tenues d'abord à Ferrare, ensuite à Florence ? C'est ce que la suite des opérations des deux conciles, soit de celui qui était resté à Bâle, soit de celui qui se tenait à Ferrare et à Bâle, va nous apprendre. Avant d'entrer dans cette discussion, il est nécessaire de rappeler deux importantes observations de Bossuet.

La première est que la continuation du concile de

Bâle, et tout ce qu'il a fait depuis la translation, ne compromet pas la doctrine du clergé de France. Il ne défend que l'autorité des décrets de Constance et de ceux de Bâle, qui les ont confirmés antérieurement à la translation.

La seconde observation est que les décrets de Constance établissent la supériorité du concile sur le pape, seulement relativement à la foi, au schisme, et à la réformation de l'Eglise, dans le chef et dans les membres. Ils n'interdisent pas au pape le droit de transférer le concile dans le cas de nécessité : ce qui est un quatrième point de supériorité, tout différent des trois établis par les décrets de Constance.

Ces observations donnent une première réponse à un raisonnement que fait Orsi. Dans sa bulle *Doctoris gentium*, Eugène déclare que c'est de sa pleine autorité qu'il transfère le concile à Ferrare; et, dans sa première session, ce concile s'intitule : *Sancta universalis synodus, per Dei gratiam, autorisante beatissimo D. Eugenio papa IV, in hac civitate Ferrariæ, in Spiritu Sancto legitissime congregata.* Ainsi conclut Orsi, Eugène, ayant transféré de sa propre autorité le concile à Ferrare, a obtenu ce que dès le commencement il avait prétendu; qu'à sa seule puissance pontificale il appartient de convoquer les conciles; et, lorsqu'ils sont assemblés, de les transférer.

A ce raisonnement, il y a plusieurs réponses.

1° Comme il vient d'être dit, la question sur le droit de transférer les conciles est étrangère aux décrets de Constance.

2° Dans le fait, pour cette translation, Eugène s'était fondé sur le décret *hæc sacro sancta*, qu'il disait être l'ouvrage du concile, quoiqu'il eût été fait seulement par la minorité de cette assemblée.

3° Quel que soit en général le pouvoir des papes pour la translation des conciles, il est convenable et important pour le bien de l'Eglise de le reconnaître en eux dans les cas de nécessité; et il paraît que cette nécessité existait dans la circonstance dont il s'agit. La réunion de

l'Eglise grecque à l'Eglise latine était le plus salutaire événement qui pût arriver dans le christianisme; et les Grecs refusaient absolument de se rendre à Bâle, ou dans un lieu hors de l'Italie.

4° Enfin, malgré la prétention des papes de transférer le lieu des conciles, et de proroger les sessions de la seule autorité pontificale, on voit que constamment ils n'ont opéré ces translations et prorogations qu'avec l'approbation des conciles. C'est ainsi que fut décrétée par Eugène la translation de Ferrare à Florence. Ce fut ainsi que ses successeurs prononcèrent les suspensions et prorogations du concile de Trente.

Le concile de Bâle, dit encore Orsi, avait, lors du premier différent et dans la onzième session, déclaré que personne, fût-il revêtu de la dignité papale, ne pouvait, sans le consentement du concile, le dissoudre ou le transférer d'un lieu à un autre. Malgré cette décision, la partie la plus saine, la plus vertueuse du concile, quoique la moins nombreuse dans la vingt-cinquième session, improuva et rejeta ce décret comme nuisible, et statua, contre le vœu de la majorité, que c'était en Italie, conformément à la volonté du pape, que le concile devait se tenir. Donc, dans cette session, la plus illustre portion du concile a condamné tous les actes antérieurs, a reconnu que le décret fait précédemment par toute l'autorité du concile était nuisible à l'Eglise et pernicieux, et que par conséquent les décrets de Constance, qui y sont connexes, et sur lesquels il est appuyé, sont mauvais et nuls.

Sans entrer dans l'examen de la question sur l'autorité que peut avoir la minorité contre la majorité d'un concile, je dis que la conséquence de ce raisonnement est absolument déraisonnable. Les pères qui, à la vingt-cinquième session formèrent la minorité du concile avaient avec tous les autres concouru au décret de la onzième, et établi le principe général de la nécessité du consentement du concile pour sa translation. Se sont-ils rétractés ensuite? Ont-ils, comme le prétend Orsi, con-

damné tous les actes qu'ils avaient faits antérieurement? Pour soutenir cette assertion, il faudrait produire une rétractation, une condamnation formelle. La différence de leur conduite dans les deux sessions est motivée par la différence des circonstances. Dans le premier différent, le pape voulait dissoudre le concile sans qu'il y eût nécessité. Dans le second, les pères de la minorité jugèrent que la translation était devenue nécessaire. Ils avaient posé précédemment avec tous les autres le principe général : ils admirent postérieurement, contre l'avis des autres, l'exception de la nécessité. Il n'y eut, dans les opinions et dans la conduite des pères de la minorité, aucune contradiction.

Observons d'ailleurs que ce ne fut point par soumission au pape qu'ils rendirent le décret *sacro sancta*. Le pape avait seulement proposé une mesure, à laquelle ils crurent raisonnable d'accéder. Il n'y a point d'obéissance, ou il n'y a point d'ordre. Le pape n'en avait donné aucun, n'avait rendu aucun décret. Au contraire, ce fut sur le décret *hæc sacro sancta*, qu'il fonda ses bulles de translation. Ce ne fut donc point par obéissance à la volonté du pape, ce fut par persuasion de la vérité de ses motifs que cette minorité se sépara de la majorité.

Il est aussi évidemment contraire à la raison, que par le décret *hæc sacro sancta*, la minorité du concile ait condamné tous les actes antérieurs et les décrets de Constance. Il n'y a pas dans ce décret une seule expression attentatoire à l'autorité de ces actes et de ces décrets; pas une qui ne se concilie parfaitement avec eux. Vouloir que le concile se continuât en Italie plutôt qu'à Bâle ou à Avignon, était chose absolument indifférente aux principes posés à Constance, et renouvelés à Bâle sur la supériorité des conciles.

XVI. Le concile de Bâle s'étant divisé, la majorité des pères continua ses séances dans cette ville. La minorité alla se réunir au pape, et entra dans le concile, tenu d'abord à Ferrare et ensuite à Florence, et que l'on

appelle communément le concile de Florence. Ainsi se trouvèrent dans l'Eglise deux conciles se prétendant généraux et se combattant mutuellement.

Le concile de Bâle attaqua vigoureusement le pape, le cita à comparaître; sur son refus, le déclara contumace; et finit par prononcer contre lui une sentence de déposition, et par lui nommer un successeur, qui fut Amédée, précédemment duc de Savoie, lequel prit le nom de Félix V.

De son côté, Eugène agit avec la même rigueur contre les membres du concile de Bâle, déclara nuls leurs actes depuis la translation, les déclara eux-mêmes schismatiques et hérétiques, prononça contre eux l'excommunication et la déchéance de tous bénéfices et dignités.

Sur cette lutte entre les deux partis, deux points principaux sont les objets des raisonnements contradictoires de Bossuet et d'Orsi : la bulle *Moyses* du pape Eugène, et le décret d'union des Eglises grecque et latine formé dans le concile de Florence.

XVII. Les pères de Bâle, dans leur trente-troisième session, avaient établi trois propositions, qu'ils appelaient les trois vérités.

La première, c'est une vérité de foi catholique, que le saint concile général a autorité sur le pape et sur toute autre personne.

La seconde, le pontife romain ne peut, de sa propre autorité, ni dissoudre le concile général légitimement assemblé, ni le transférer, ni le proroger pour un temps sans consentement.

La troisième, celui qui s'oppose avec opiniâtreté à ces vérités, doit être regardé comme hérétique (1).

---

(1) Hæc sancta synodus definit et declarat prout sequitur :

Veritas de potestate concilii generalis universalem ecclesiam repræsentantis supra papam et quemlibet alterum, declarata per Constantiense et hoc Basileense generalia concilia, est veritas fidei catholicæ.

En conséquence de ces principes, le concile resté à Bâle avait, dans sa trente-quatrième session, déclaré le pape Eugène hérétique, et l'avait déposé. Ce fut contre ces actes qu'Eugène, dans le concile de Florence, fulmina : *Sacro approbante concilio*, sa bulle *Moyses*.

Bossuet observe que, dans cette bulle, Eugène rappelle celle qu'il avait précédemment rendue pour transférer le concile de Bâle à Ferrare; et qu'il se plaint ensuite de ce que les Bâlois ont contrevenu à cette translation. Ce pape, conclut-il, regardait donc le concile de Bâle jusqu'à la translation, comme légitime, orthodoxe, œcuménique. Or, les décrets de Constance avaient été jusque-là plusieurs fois renouvelés.

Osez-vous, répond Orsi, prouver par cet argument que les décrets de Constance, et ceux de Bâle, antérieurs à la translation, sont expressément approuvés par la bulle *Moyses?*

Sans doute, le mot approbation ne se lit pas expressément dans la bulle. Mais la réprobation seulement de ce qui a été fait depuis la translation, est une supposition, une reconnaissance tacite si on veut, mais très-réelle de tout ce qui a été fait avant la translation. C'est une confirmation nouvelle à ajouter à toutes les autres que nous avons vues de l'œcuménicité et de l'autorité du concile jusqu'à cette époque.

Orsi se fait un argument de ce qu'Eugène, après avoir dit que depuis longtemps il avait commencé à prévoir l'impiété des Bâlois, ajoute et accumule contre eux une multitude d'inculpations (1). Tout cela, dit-il,

---

Veritas hæc quod papa concilium generale universalem ecclesiam repræsentans actu legitime congregatum, super declaratis in præfacta veritate, aut aliquo eorum, sine ejus consensu, nulla tenus auctoritate posse dissolvere, aut ad aliud tempus prorogare, aut de loco ad locum transferre, est veritas fidei catholicæ. Veritatibus prædictis pertinaciter repugnans, est hæreticus. (*Conc. Basileense, sess.* 33).

(1) Quam impietatem Basileensem dudum prævidere cœpimus, quando quidem illud tunc Basileense concilium intuebamur jam in

est antérieur à la translation, et est une réprobation, une condamnation de tout ce qui s'était fait même alors.

Il n'y a dans toutes les injures qu'Eugène profère contre le concile, pas un seul mot qui annonce qu'elles soient relatives au temps de la première contestation. S'il avait voulu faire remonter ses plaintes jusqu'à ce temps là, il n'aurait pas manqué de le dire expressément. Il aurait eu un grand intérêt à y comprendre la soumission que le concile avait exigée de lui et à laquelle il avait été obligé de se prêter. C'eût été un moyen de détruire ou au moins d'atténuer l'impression qu'avait faite cette soumission. Sa diatribe appliquée seulement au temps qui avait suivi le premier démêlé, quelque force qu'on veuille lui attribuer, n'altère nullement l'autorité de ce qui avait été fait antérieurement.

Dans la même bulle, Eugène dit que, dans leurs trois propositions les Bâlois détournent le concile de Constance à un sens mauvais, réprouvé, et contraire à la saine doctrine, suivant en cela l'usage des schismatiques et des hérétiques qui s'efforcent d'établir leurs dogmes impies sur les saintes Ecritures et sur les saints pères, entendus d'une manière perverse; et plus bas, il condamne ces trois propositions selon le mauvais sens que leur donnent les Bâlois, comme contraires à la sainte

---

tyrannidem prolabi, dum muti, etiam inferioris gradus, ad illud veniendum, standumque, pro libitu factionis auctorum, cogerentur. Dum nonnullorum vota et judicia diversis artibus extorquerentur. Dum conspirationibus, monopolis, et conventiculis pene omnia cederent; et pro ambitione papatus diuturne protractio ipsius concilii quærebatur; ubi denique innumeræ novitates, inordinationes, deformitates, et quasi infinitu patrabantur mala. Ad quod etiam laici et clerici infra ordines sacros constituti ignorantes, inexperti, vagi, discoli, profugi, apostatæ, de criminibus condemnati, et de carceribus fugientes, nobis et suis superioribus rebelles, et reliqua istius modi hominum monstra, concurrerent, qui et ab ipsis scelerum magistris in omnem corruptionis labem facile trahebantur. (*Conc. Ferrariense*, *bulla Moyses.*)

Ecriture, aux saints pères, et même au sens du concile de Constance (1). Orsi se fait un argument de ces dispositions de la bulle.

Ce que reproche Eugène au concile de Bâle, est d'avoir détourné les décrets du Concile de Constance de leur sens naturel à un sens faux et criminel. Il reconnaît par là formellement que ces décrets ont un sens bon et louable. Il reconnaît leur autorité pourvu qu'on les entende dans ce sens. Dès-lors que devient l'assertion des ultramontains, de Bellarmin, d'Orsi, que le concile de Constance, reçu en partie, est en partie réprouvé, spécialement quant aux quatrième et cinquième sessions, et à leurs décrets? On ne s'amuse pas à disputer sur le sens d'une loi, quand on croit devoir rejeter la loi même.

Mais quel est ce sens que, selon Eugène, le concile de Bâle attribue faussement aux décrets de Constance? Bossuet dit qu'il consiste en deux choses: 1° en ce que le concile de Bâle donne aux décrets de Constance une extension qu'ils n'ont pas, en refusant au pape le droit de transférer le concile, même dans le cas de nécessité. 2° En ce que le concile de Bâle érige en articles de foi qu'on ne peut nier, sans hérésie, des décrets que le concile de Constance n'a pas donnés comme articles de foi. Orsi, de son côté, prétend que le véritable sens des décrets de Constance, entendu par le pape Eugène, est que les conciles ont autorité sur le pape, mais seulement

---

(1) In hoc perniciosissimi, dum suam malignitatem sub veritati fidei fuco colore Constantiense concilium in malum et reprobum sensum, et a sacra doctrina penitus alienum pertraliunt, cæterorum schismaticorum et hæreticorum falsam doctrinam sequentes, qui confictos errores et impia dogmata ex divinis scripturis et sanctis patribus perverse intellectis, semper sibi adstruere molinntur... Ipsas quoque propositiones superius descriptas juxta pravum ipsorum Basileensium intellectum, quem facta demonstrant, veluti sacro sanctæ scripturæ, et sanctorum patrum, et ipsius concilii Constantiensis sensum contrarium... damnamus et reprobamus. (*Bulla Moyses*, *Conc. Ferrariense*.)

sur un pape douteux et dans le temps de schisme. Il dit que les Bâlois contrariaient cette disposition, en l'étendant à tous les papes et à tous les temps.

J'ai répondu ailleurs à cette assertion des ultramontains, que les décrets de Constance ne soumettent aux conciles que les papes douteux, et dans les temps de schisme (1). Je n'ai pas à y revenir. Mais ce dont il s'agit ici, c'est du sens qu'Eugène attachait à ces décrets de Constance, et qu'il reprochait au concile de Bâle de contrarier. S'il avait pensé qu'en effet la contradiction, entre les propositions de Bâle et les décrets de Constance, consistait dans une fausse extension des décrets à tous les papes et à tous les temps, il n'aurait pas manqué de le dire. Il lui aurait été utile de relever positivement cette interprétation, et d'établir dans le concile de Ferrare, que le pouvoir des conciles sur les papes n'est que sur les papes douteux. S'il ne l'a pas fait, c'est que ce subterfuge, sur les décrets de Constance, n'avait pas encore été imaginé; c'est que dans ce temps voisin du concile, lorsqu'existaient beaucoup de personnes qui y avaient assisté, on ne pouvait pas penser que les décrets fussent susceptibles d'une explication aussi contraire à leur teneur.

Au reste, Orsi dit aussi qu'Eugène, en condamnant les trois propositions des Bâlois, en ce qu'elles sont contraires au vrai sens des décrets de Constance, fondait cette contrariété sur ce que les Bâlois établissaient ces propositions, comme étant en matière de foi, ou des articles précis de foi, tandis que l'intention du concile de Constance, était de présenter ces décrets comme des règles de discipline, ne les ayant faits que *per modum constitutionum synodalium*.

J'ai encore répondu ci-dessus à ces assertions d'Orsi. J'ai montré que les décrets de Constance sont, non de simples règles de discipline, non pas non plus des ar-

---

(1) Voyez ci-dessus, chap. 20, art. 2.

ticles précis de foi, mais des décisions en matière de foi (1).

Orsi tire un autre argument de la bulle *Moyses*. Eugène dit que les décrets de Constance ont été faits par une seule obédience, après le départ de Jean XXIII (1). Orsi conclut de ces paroles, que le pontife anéantit l'autorité des décrets.

J'ai répondu ailleurs à l'argument des ultramontains, que les décrets ont été faits à Constance, dans l'absence du pape, et par une seule obédience; mais ce n'est pas de la valeur de cette objection en elle-même qu'il s'agit ici. La question est de savoir si Eugène déroge à l'autorité des décrets, parce qu'il raconte historiquement le fait. Non certainement, puisque dans la suite de sa bulle il fonde la condamnation des trois propositions de Bâle, sur leur contrariété aux décrets de Constance. Il est possible, et je le crois assez volontiers, qu'Eugène ait été bien aise de glisser dans sa bulle quelques expressions peu favorables aux décrets de Constance; mais il est déraisonnable de donner plus de poids à des paroles obliques, dites en passant, dans une narration historique, qu'à ce que le pontife dit expressément, et qui est l'objet direct de sa bulle. L'éditeur de Bossuet observe judicieusement dans une note, qu'en lisant la bulle *Moyses* avec attention, on voit qu'Eugène, accablé par l'autorité des décrets de Constance, ne savait comment s'y prendre pour répondre aux pères de Bâle. De là viennent les tergiversations dont sa bulle est pleine: elles prouvent décisivement qu'alors le pape n'osait pas parler ouvertement contre le concile de Constance; et pourquoi ne l'osait-il pas, s'il croyait de son intérêt d'anéan-

---

(1) Voyez ci-dessus, chap. 20, art. 3, n° 32.

(2) In qua quibusdam decretis, licet per unam tantum e tribus obedientiis post recessum Joannis XXIII sic in eadem obedientia nuncupati, Constantiæ, schismate tum vigente, editis, intrare se dicentes, tres propositiones, quas fidei veritates vocant... protulerunt. (*Conc. Florentinum*, *bulla Moyses*.)

tir les décrets ? Il n'y a d'autre raison, sinon que le concile de Constance était regardé, par toute la catholicité, comme œcuménique, et qu'il n'aurait pu lui disputer ce titre, sans être condamné universellement spécialement par le concile même de Florence.

XVIII. Le décret d'union rendu dans la vingt-cinquième session du concile de Florence, est aussi un point dont, Bossuet d'une part, Orsi de l'autre, argumentent en faveur de leur cause. Il définit que le saint-siége apostolique, et le pontife romain, possède la primauté sur tout l'univers; que le pontife romain est successeur de saint Pierre, prince des apôtres; qu'il est le vrai vicaire de Jésus-Christ; qu'il est le chef de toute l'Eglise; qu'il est le père et le docteur de tous les chrétiens; que, dans saint Pierre, il lui a été conféré par Jésus-Christ la pleine puissance de régir et de gouverner l'Eglise universelle, comme il est contenu dans les actes des conciles œcuméniques, et dans les saints canons. Le décret règle ensuite, d'après la tradition, l'ordre des patriarches grecs, et finit par ces mots, sauf tous les privilèges et leurs droits (1).

Bellarmin et ses copistes assurent que les décisions de Constance ont été abrogées à Florence par ce décret d'union, mais Bossuet combat fortement cette assertion.

D'abord, si le pape et les pères de Florence jugeaient les décrets de Constance condamnables, ils auraient

---

(1) Item definimus sanctam apostolicam sedem et romanum pontificem in universum orbem tenere principatum, et ipsum pontificem romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem existere; et ipsi, in beato Petro, pascendi, regendi, ac gubernandi, universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus cæterorum venerabilium patriarcharum... Salvis videlicet privilegiis omnibus, et juribus eorum. *(Conc. Florentinum, sess. 25, decretum unionis.)*

prononcé la condamnation positivement, nettement, clairement, et non pas comme on le veut d'une manière indirecte. Cela eût été d'autant plus nécessaire, que beaucoup de personnes, non-seulement parmi les simples, mais entre les savants, étaient fortement attachés à ces décrets et à la très-imposante autorité dont ils étaient émanés.

Ensuite, entre le décret d'union rendu à Florence, et les décrets de Constance, il n'y a aucune contradiction. Les pères de Constance en auraient adopté toutes les expressions, et nous les professons hautement. Le décret d'union ne réprouve pas ce qu'il ne contredit point.

Orsi et d'autres ultramontains, argumentent de ces paroles du décret d'union : *Quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.* Ils prétendent que la particule *quemadmodum*, signifie que les conciles et les canons attribuent au pape une puissance illimitée.

L'expression *quemadmodum* est susceptible de deux sens. Elle peut signifier que le pape régit l'Eglise ainsi que, ou, parce que les canons l'ont ordonné, ou bien son sens peut être, que le pape régit l'Eglise de la manière qui est réglée par les conciles et les canons. Orsi ne voit que la première signification qu'il regarde comme plus conforme à son opinion.

Mais 1° il se trompe : quand nous adopterions le sens du mot *quemadmodum*, qu'il veut entendre, ce qui en résulterait est que la pleine puissance que possède le pape de régir l'Eglise, est fondée sur les canons, ce que nous reconnaissons et professons.

2° L'autre sens est le plus véritable. Le décret d'union avait été écrit en grec et en latin. L'un des deux originaux a la même autorité que l'autre. Dans le cas d'obscurité, d'incertitude de l'un des deux, il doit être expliqué par l'autre. Or, selon le texte grec le mot qui, dans le latin, est *quemadmodum*, se traduit par *secundum quod*, ce qui signifie que le pape gouverne l'Eglise selon

la manière que règlent les canons, et lève toute ambiguité.

Dans le décret d'union, à la suite de leur reconnaissance du plein pouvoir du pape, les Grecs firent insérer la réserve expresse des priviléges et des droits de leurs patriarches. Par cette clause, ils déclaraient positivement qu'il y a dans l'Eglise des droits auxquels le pape est dans l'impuissance de déroger, ils posaient une borne au pouvoir pontifical; et ce qui est démonstratif, Eugène et les Latins, en admettant cette restriction, reconnaissaient formellement, dans l'acte le plus solennel, que la puissance pontificale, toute pleine qu'elle est, a des bornes qu'il ne lui est pas permis de franchir.

Nous avons encore une preuve de la doctrine de l'Eglise grecque, sur notre question, dans les discours que tint, au nom de son Eglise, Bessarion, celui des Grecs qui était le plus favorable à l'Eglise romaine, discours qui n'ont pas été contredits par le pape et par les Latins. Dans la neuvième session, parlant de l'impossibilité de révoquer ce qui a été défini par un concile général, il dit : « Nous connaissons quels sont les droits et les prérogatives de l'Eglise romaine. Mais nous savons aussi « quelles sont les bornes de cette prérogative. Nous « voulons, cependant, que votre révérence sache que « nous refusons ce pouvoir à l'Eglise universelle, et au « concile même œcuménique, et non pas seulement à « l'Eglise romaine. Car, de quelque pouvoir que jouisse « l'Eglise romaine, elle en possède moins que le concile œcuménique et que l'Eglise universelle. Ce que « nous refusons à l'Eglise universelle, nous le refusons « beaucoup plus à la romaine. Nous le refusons, non « de nous-mêmes, mais nous pensons que cela est refusé par les décrets des pères (1). »

---

(1) De potestate autem occidentalis ecclesiæ multa dicenda supperterent, nisi aliud nobis esset propositum. Et scimus quidem quæ sint jura et prærogativæ romanæ ecclesiæ. Nihilominus scimus etiam prærogativæ ejus quos terminos habeat. Nosse tamen volumus reveren-

Dans la vingt-cinquième session, le même Bessarion dit que : « Toutes les fois qu'il s'élève une hérésie, « l'Eglise doit se rassembler en un lieu et prononcer le « jugement sur les choses douteuses d'un commun con- « sentement ; selon les préceptes de la loi divine et des « saints pères, que les ancêtres attestent unanimement « que tout doit être fait en commun, et que c'est par « le consentement commun que tout doit être termi- « né (1). »

Il est impossible d'exprimer plus clairement, plus textuellement notre doctrine gallicane sur les bornes dans lesquelles est circonscrit le pouvoir du pontife romain ; sur la puissance plus étendue que la sienne que possède l'Eglise universelle, sur la nécessité du consentement commun pour terminer les disputes doctrinales.

XIX. Je finis ce qui concerne les conciles de Bâle et de Florence, par une difficulté que se propose et que résout Bossuet. Si les décrets du concile ont une si immense autorité, pourquoi les derniers actes de celui de Bâle sont-ils regardés comme nuls ? Pourquoi les Français eux-mêmes, quoiqu'ils fussent attachés au concile de Bâle, reconnaissent-ils Eugène, déposé par ce concile, comme pape légitime ?

---

tiam vestram a nobis facultatem hanc negari universæ ecclesiæ, et synodo vel etiam œcumenicæ; non tantum romanæ ecclesiæ quoniam igitur, quanta cumque polleat facultate romana ecclesia, minus tamen synodo œcumenica et universali ecclesia. Si nos id universali negamus ecclesiæ, multo magis negabimus ecclesiæ, multo magis romanæ. Negamus autem, non ipsi a nobis, sed arbitramur hoc patrum decretis negatum. *(Conc. Florentinum, sess. 9, oratio Bessarionis.)*

(1) Quoties vero necessitas ingruit, etsi aliqua oritur hæresis, quod imbecillitate tamen ingenii sæpe numero inter mortales evenit, debere ecclesiam Dei unum in locum congregatam de rebus dubiis judicare; ac secundum præcepta divinæ legis, et sanctorum patrum, quæ jam ut sacrarum litterarum doctores approbavit, communi omnium consensu sententiam ferre; et per hunc modum fidem christianam augere, obviam eundo hæresibus, procul ab ecclesia Dei eas fugando. Ubique tamen asseverant majores nostri communiter tunc agi debere; et quæ communia sunt communi consensu oportere terminari. *(Conc. Florentinum, sess. 25, oratio dogmat. Bessarionis, cap. 1.)*

Pour concilier cette prétendue contradiction, Bossuet reprend la narration des faits, et l'état des choses à cette époque. Les idées sur les droits des deux conciles de Bâle et de Florence, étaient très-diverses dans la chrétienté, et n'étaient pas même très-fixes dans quelques esprits. D'une part, on blâmait la conduite des pères restés à Bâle. On la taxait d'imprudence, pour avoir négligé l'importante affaire de la réunion des Grecs, et de dureté pour avoir porté les choses à l'extremité contre le souverain pontife. De l'autre, le respect pour l'autorité d'un concile œcuménique était si profondément enraciné qu'Eugène lui-même, pour prononcer sa translation, prétexta le décret rendu par la minorité du concile. Malgré cela, et malgré les bonnes raisons qu'il donnait, il ne put persuader d'abord qu'à un petit nombre de prélats de se rendre à son concile. Le duc de Bourgogne fut le seul des princes qui y envoya des ambassadeurs. Par la suite, le concile de Bâle devint de jour en jour moins nombreux. Les évêques qui le composaient s'en séparaient peu à peu ; les uns de lassitude, les autres parce qu'ils trouvaient les actions du concile trop violentes : en sorte qu'à la fin, il n'en restait qu'un petit nombre, et que le concile était presque en entier composé de simples prêtres. Cependant le respect pour le concile se soutenait toujours ; mais la désapprobation de sa conduite envers le pape augmentait à mesure que ses actes devenaient plus véhéments. Le parti que prirent alors plusieurs Eglises, spécialement celle de France, fut de continuer à regarder comme légitime le concile de Bâle, jugeant qu'il n'avait pas été validement transféré ; mais en même temps de reconnaître Eugène comme pape légitime, parce que le concile de Bâle l'avait mal à propos déposé. D'autres nations, telle que l'Allemagne, prirent le parti de rester neutres entre les deux conciles et les deux papes.

Les choses étaient dans cet état, lorsque les deux conciles terminèrent leurs sessions. Eugène resta reconnu véritable pape par la plus grande partie de la catholicité.

Félix son competiteur avait peu de partisans. Quelques années après, Eugène étant mort, la fin du schisme étant universellement désirée, Charles VII, roi de France, engagea Félix à abdiquer la dignité pontificale, et Nicolas V, successeur d'Eugène, à recevoir cette renonciation avec faveur. Bossuet observe que, dans sa bulle d'abdication, Félix rappelle et copie le décret de la cinquième session de Constance, et que, dans les siennes, Nicolas reconnaît catholique Félix, qui parlait avec éloge des décrets de Constance, et qui, fondé sur ces décrets, mettait l'autorité du concile au-dessus de toute autre puissance.

L'issue des conciles de Bâle et de Florence ne fut pas, à beaucoup près, aussi heureuse que celle du concile de Constance. Celui de Bâle, par sa trop dure obstination, manqua la réformation qu'il voulait opérer, et que toute la catholicité désirait. De l'autre côté, l'union que le concile de Florence s'était flatté d'avoir effectuée, ne dura que très-peu de temps. A peine rentrés dans leur pays, les Grecs retournèrent à leur scission.

En lisant l'ouvrage d'Orsi, on est étonné de voir ce savant cardinal parler du concile de Bâle avec une violence bien peu digne de son caractère. Il traite continuellement les pères de Bâle de criminels, de révoltés, de schismatiques, de sacriléges. Il appelle dans plusieurs endroits, nouveau Dioscore, le cardinal Alaman, président du concile, l'un des plus vertueux personnages de son siècle, que la sainteté de sa vie et l'éclat de ses miracles, engagèrent dans la suite Clément VII à déclarer bienheureux. Ainsi, plus haut, ce même auteur avait comparé le grand saint Cyprien, à raison de sa dispute avec le pape saint Etienne, à l'hérétique Tertullien. On est forcé de déplorer les excès où l'esprit de parti emporte quelquefois les personnages les plus respectables, par leurs vertus et leurs lumières.

XX. Il me reste à répondre à une objection que font Orsi et les ultramontains contre les décrets des quatrième et cinquième sessions du concile de Constance.

Elle consiste à dire que ces décrets ont été rejetés par le pape Pie II, et par le cinquième concile de Latran.

Ænéas Sylvius, qui avait été membre du concile de Bâle, qui avait continué de prendre part à ses délibérations, même après la bulle de translation à Ferrare, qui avait été un des officiers du conclave où fut élu Félix, donna, quand il fut pape sous le nom de Pie II, une bulle de rétractation, qu'il adressa à l'université de Cologne. D'abord, observons que l'autorité d'un homme qui change de doctrine en changeant d'intérêt est d'un poids bien léger. Ensuite dans cette bulle même qu'on nous objecte, il ne dit nullement qu'il condamne les décrets du concile de Constance. Au contraire, il déclare qu'il embrasse l'autorité et la puissance du concile de Constance de la manière dont elle a été déclarée et définie à Constance, lorsque le concile s'y tenait. Car, ajoute-t-il, nous révérons le concile de Constance (1). Or, c'est dans les quatrième et cinquième sessions qu'a été déclarée et définie cette autorité du concile qu'embrasse Pie II : il déclare donc positivement qu'il embrasse ces deux sessions ; il dit de plus, sans y mettre de restriction, d'exception, qu'il vénère le concile de Constance. Il le vénère donc tout entier ; il en vénère toutes les sessions. Il est vrai qu'ensuite il établit les maximes les plus outrées sur l'autorité pontificale. Il va jusqu'à adopter l'absurde opinion que j'ai réfutée dans la première partie de cet ouvrage, que c'est non de Jésus-Christ, mais du pape, que les évêques tiennent leur mission. Je demande quelle autorité on doit accorder contre les décrets d'un concile œcuménique, à un pape aussi versatile que Pie II, à une bulle qui contient des contradictions aussi manifestes ?

---

(1) Cum his, et generalis concilii auctoritatem, et potestatem amplectimur, quemadmodum et ævo nostro Constantiæ dum ibi fuit synodus universalis, declaratum definitumque est. Veneramur enim Constantiense concilium. (*Pii II, bulla ad universitatem Coloniensem.*)

Par rapport au cinquième concile de Latran, je réponds :

1° Quelque opinion qu'on puisse avoir de ce concile, il est souverainement dangereux, et très-injuste, d'opposer un concile général à un autre. Quand les décrets d'un concile ont, comme ceux de Constance, par le consentement commun de l'Eglise universelle et de son chef, l'irréfragable autorité, il n'est plus permis à qui que ce soit de les contredire.

2° Peut-on raisonnablement comparer au concile de Constance, qui était révéré dans toute la catholicité, dont l'œcuménicité avait été reconnue par plusieurs papes, le cinquième concile de Latran, composé d'un petit nombre d'évêques, rejeté par plusieurs Eglises, spécialement par l'Eglise gallicane? Bellarmin lui-même, tout ardent qu'il est pour les opinions ultramontaines, reconnaît qu'à peine peut-on donner à ce concile le titre de général; et que son œcuménicité est une question agitée parmi les catholiques.

3° Dans le fait, le concile ne rejette pas expressément les décrets de Constance comme ils auraient dû l'être, s'il était possible qu'ils le fussent. On lit seulement dans la bulle de Léon X, approuvée par le concile, et qui a pour but de condamner la pragmatique sanction, un mot lâché comme en passant, savoir, que le pontife romain a autorité sur les conciles, et a le plein droit de les convoquer, de les transférer et de les dissoudre. Et c'est par une simple phrase d'une bulle, non reçue dans toute la catholicité, qu'on prétend détruire les solennels décrets du concile de Constance.

RÉSUMÉ.

—

Avant d'entrer dans la discussion des questions sur lesquelles nous ne sommes pas d'accord avec les ultramontains, il a été nécessaire de poser nettement l'état de ces questions, d'expliquer l'étendue de pouvoir qu'ils attribuent au souverain pontife, et celle que nous reconnaissons en lui.

La première partie de cet ouvrage contient la discussion des divers points particuliers.

Nous avons examiné l'origine de l'épiscopat, que les ultramontains attribuent à saint Pierre, et que nous avons montré remonter à Jésus-Christ.

Sur le gouvernement de l'Eglise, nous avons considéré : 1° sa nature, et montré qu'il est, non une monarchie pure, mais une monarchie tempérée par l'aristocratie ; 2° la manière de l'exercer, et prouvé que le pape est strictement tenu de régir l'Eglise selon les canons.

Le grand principe ultramontain, que le pape, sujet à erreur quand ce n'est pas *ex cathedra* qu'il parle, est infaillible quand il enseigne *ex cathedra*, a été démontré faux par sa nouveauté et par sa versatilité.

Sur les conciles généraux, nous avons expliqué pourquoi ils sont quelquefois nécessaires ; prouvé que leur infaillibilité émane, non du pape, mais de Jésus-Christ ; que les évêques y sont de véritables juges, et que le pape est tenu de prononcer les décisions selon la pluralité de leurs avis.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, nous avons discuté les deux questions de l'infaillibilité du pape, et de

la supériorité du pape et du concile d'après la sainte Ecriture, et examiné les textes que citent les ultramontains à l'appui de leur opinion.

Le premier est tiré du chapitre seizième de saint Matthieu.

Nous avons prouvé que c'est contre l'Eglise, et non contre la pierre, qui, selon l'oracle divin, en est le fondement, que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais.

Nous avons aussi fait voir que la puissance de lier et de délier, promise dans le même discours à saint Pierre, l'a été ensuite à tous les apôtres ; et nous avons montré quand et comment ces promesses ont été réalisées, et cette puissance conférée en commun à tout le collége apostolique.

Le second passage de l'Ecriture sainte, que nous opposent les ultramontains, est le discours de notre Seigneur, rapporté au chapitre vingt-trois de saint Luc. Il y promet à saint Pierre que sa foi ne défaudra pas, et que, s'étant converti, il confirmera ses frères.

Ce qui fait illusion aux ultramontains, et ce qui retient la plupart d'entre eux dans leur opinion, est la confusion qu'ils font de l'indéfectibilité promise à saint Pierre et à toute sa succession, avec l'infaillibilité de chaque pape. Nous avons expliqué et prouvé la distinction de ces deux choses.

On nous oppose aussi deux faits tirés des actes des apôtres, l'élection de saint Matthias et le premier concile de Jérusalem. On prétend que, dans l'un et dans l'autre, c'est l'autorité suprême de saint Pierre qui a tout décidé. Nous avons montré la fausseté de ces assertions.

La troisième partie de l'ouvrage est l'examen des mêmes questions d'après la tradition. Nous avons montré que pendant les dix premiers siècles de l'Eglise, l'opinion ultramontaine était inconnue, et que la doctrine universelle était celle que professe l'Eglise gallicane.

Nous avons établi cette vérité par l'autorité des plus grands docteurs.

De Tertullien, qui, pour faire connaître la vraie foi, présente l'autorité, non de la seule Eglise romaine, mais de toutes les Eglises apostoliques.

Des historiens ecclésiastiques, attribuant la condamnation de l'arianisme au consentement commun des pères de Nicée.

De saint Augustin, déclarant qu'après la condamnation de Donat par le pape, il restait au schismatique le recours de l'appel au concile général, et disant que c'est par le consentement commun que les pélagiens sont condamnés.

De ce même père, avec toute l'Eglise d'Afrique, résistant fortement à la prétention des papes, et l'emportant sur eux sur l'appel des prêtres dans l'affaire d'Apiarius.

De Vincent de Lérins, faisant de l'universalité le juge suprême de la doctrine, et voulant qu'on se soumette aux conciles généraux s'il en existe.

Du pape Gélase, prononçant l'irréformabilité absolue, et par qui que ce soit, de ce qui a été décrété par un concile général.

De saint Grégoire le Grand, recevant et vénérant, à l'égal des quatre évangiles, les quatre premiers conciles œcuméniques.

Aux témoignages des docteurs, nous avons joint l'autorité plus imposante encore des faits. Les principaux sont :

La résistance de saint Cyprien et de saint Firmilien à la tête des Eglises d'Afrique et d'Asie au décret le plus solennel du pape saint Etienne ; résistance malgré laquelle ils sont honorés comme saints ; tandis que les donatistes qui, un siècle après, renouvelaient leur erreur sur la rebaptisation, sont condamnés comme hérétiques, et cela sur le fondement que dans l'intervalle un concile plénier avait jugé ce qui ne l'avait été précédemment que par le pape.

D'autres faits plus tranchants encore contre l'infaillibilité pontificale, sont les hérésies formelles où sont tombés les papes Libère et Honorius, hérésies que nous avons prouvées en réfutant en même temps les arguments par lesquels les ultramontains essaient de justifier ces deux pontifes.

Ce qui prouve aussi démonstrativement la supériorité des conciles sur les papes, c'est qu'ils l'ont exercée. Presque tous, à commencer par celui de Nicée, ont jugé de nouveau des doctrines qui l'avaient été par les papes. Il y a plus encore : nous avons vu les décisions dogmatiques les plus solennelles des pontifes romains juridiquement revues, examinées, jugées par des conciles généraux, notamment par le troisième, le quatrième, le sixième, le septième et le huitième.

Enfin, nous avons montré que notre doctrine sur la supériorité du concile, après avoir été celle des dix premiers siècles de l'Eglise, a été formellement consacrée dans le quinzième, par le concile œcuménique de Constance. Nous avons justifié les décrets qui la définissent, contre les difficultés de tout genre, qu'accumulent les ultramontains. Nous avons prouvé que ces célèbres décrets ont été reçus avec tout le concile par les papes, comme par l'Eglise universelle ; que, non-seulement ils n'ont été ni pu être contrariés, mais qu'ils ont été renouvelés par le concile de Bâle, reconnus par celui de Florence ; que par conséquent, et ces décrets et la doctrine gallicane qu'ils définissent, sont fondés sur l'irréfragable autorité, et munis de la plus grande certitude qui puisse exister.

FIN.

TABLE

PREMIERE PARTIE.

QUESTIONS DIVERSES.

DÉCLARATION DE 1682.

Pages.

Déclaration du clergé de France touchant la puissance ecclésiastique, du 19 mars 1682. 6

CHAPITRE PREMIER.

Etat de la question.

I. Distinction entre les maximes et les libertés de l'Eglise gallicane. 13

II. Distinction entre le préambule et les quatre articles de la déclaration. 14

III. Pourquoi il n'est pas question ici du premier des quatre articles. *Ibid.*

IV. Plénitude et universalité de la puissance du pape. 15

V. Indéfectibilité du saint-siége pontifical. 16

VI. Juridiction du pape sur les évêques. 17

VII. Son pouvoir relativement aux conciles généraux. 18

VIII. Juridiction du pape sur les choses. 19

IX. Puissance législative du pape relativement au dogme. 20

X. Et relativement à la discipline. 21

XI. Pouvoir exécutif du pape. 22

XII. Son pouvoir judiciaire. 23

Pages.

CHAPITRE II.

Est-ce immédiatement de Jésus-Christ, est-ce par l'organe de saint Pierre que les évêques ont reçu leur juridiction?

I. Système de Turrecremata, de Bellarmin, et d'autres. 24
II. Cause de l'illusion à ce sujet. 25
III. Réfutation de ces systèmes par l'Ecriture. 26
IV. Et par le principe que les évêques sont successeurs des apôtres. 28
V. Et par le fait de l'institution des premiers évêques. *Ibid.*
VI. Et par l'opinion de saint Augustin et de plusieurs autres. 29
VII. Réponses d'Orsi, et répliques. 31
VIII. Objections des ultramontains. 33
IX. Autorité d'Innocent Ier, et réponse. *Ibid.*
X. De saint Grégoire de Nysse, et réponse. 35
XI. De saint Optat, et réponse. 36
XII. De saint Césaire d'Arles, et réponse. *Ibid.*
XIII. De saint Léon, et réponse. 37

CHAPITRE III.

Sur le gouvernement monarchique de l'Eglise.

I. Raisonnement d'Orsi sur le gouvernement monarchique de l'Eglise. 39
II. Il ne faut pas juger le gouvernement de l'Eglise par les gouvernements humains. 40
III. Le gouvernement de l'Eglise n'est pas une monarchie pure. 41
IV. Abus de l'expression du royaume de Dieu. 43
V. Le gouvernement de l'Eglise n'est pas dans la doctrine gallicane une république fédérative. *Ibid.*
VI. Métaphores dont Orsi abuse. 44
VII. Seconde métaphore : l'Eglise est une maison, le pape en est l'économe. 45
VIII. Troisième métaphore : l'Eglise est un corps, le pape en est la tête. 47

Pages.

CHAPITRE IV.

Sur le pape parlant ex cathedra.

I. Opinion ultramontaine sur le pape parlant *ex cathedra.* 48
II. Opion gallicane sur le même point. *Ibid.*
III. Nouveauté du système ultramontain. 49
IV. Il n'y a point de caractère certain auquel on reconnaisse le pape parlant *ex cathedra.* 51
V. Diversité d'opinions sur le pape parlant *ex cathedra.* *Ibid.*
VI. Fausseté de l'opinion qui attache l'infaillibilité du pape à ses conseils. 54
VII. Pourquoi le pape est tenu de prendre des conseils ? 57
VIII. Résumé du chapitre. *Ibid.*

CHAPITRE V.

Sur la nécessité des conciles généraux.

I. La nécessité des conciles généraux reconnue par beaucoup d'ultramontains. 58
II. Pourquoi les conciles généraux sont quelquefois nécessaires ? *Ibid.*
III. Objection. Dans les principes gallicans les conciles ne sont jamais nécessaires. 61
IV. Objection. Erreurs condamnées par la seule autorité du saint-siége. 62
V. La nécessité des conciles ne contrarie pas l'infaillibilité du pape. 63
VI. Objection. Les conciles généraux utiles pour faire observer les décrets pontificaux. *Ibid.*
VII. Objection. Exemple du premier concile de Jérusalem. 64

CHAPITRE VI.

Les évêques juges dans les conciles.

I. Le principe que dans les conciles les évêques sont juges, universellement reconnu. 65
II. Cependant, selon les ultramontains, la décision appartient au pape seul. *Ibid.*

Pages.

III. Conséquence résultante nécessairement de ce que les évêques sont juges. 66
IV. Manières dont les ultramontains concilient leur système avec la qualité de juges des évêques. *Ibid.*
V. Explication de Bellarmin. 67
VI. Réfutation de cette explication. *Ibid.*
VII. Explication de Melchior Canus. 69
VIII. Réfutation de cette explication. 70
IX. Explication d'Orsi. 71
X. Réfutation de cette explication. 73
XI. Conclusion du chapitre. 75

CHAPITRE VII.

Est-ce de l'institution de Jésus-Christ, est-ce de l'assentiment du pape que les conciles généraux tiennent leur infaillibilité?

I. Exposition de la question. 76
II. Argument de Bossuet; les décrets pontificaux jugés par les conciles. 77
III. Réponse d'Orsi, et réplique. *Ibid.*
IV. Argument d'Orsi : les seconds examens utiles à l'éclaircissement. 78
V. Réponse. 79
VI. Argument d'Orsi : formule *sacro approbante concilio.* 80
VII. Réponse. *Ibid.*

CHAPITRE VIII.

De la confirmation des conciles par le pape.

I. Argument des ultramontains, tiré de la confirmation des conciles. 81
II. Réponse de Bossuet. 82
III. Objection. Les confirmations des conciles par les papes sont des actes d'autorités, et réponse. *Ibid.*
IV. Objection. La confirmation du pape plus nécessaire que celle des évêques. 83

Pages.

V. Réponse. 85

VI. Objection. Les évêques adhérant au concile confirmé par le pape, n'ont pas le droit de l'examiner. *Ibid.*

VII. Réponse. 86

VIII. Objection. Rien n'a été décidé dans les conciles que d'après les pontifes romains. 87

IX. Réponse. *Ibid.*

X. Objection. Le second concile général reçu par l'assentiment du pape seul. 88

XI. Réponse. 89

CHAPITRE IX.

Sur l'obligation du pape de régir l'Eglise selon les canons.

I. Etat de la question. 89

II. Gratien est le premier qui ait affranchi les papes de l'observation des canons. 90

III. Différence entre le principe de conscience et l'obligation légale. 91

IV. Autorités qui établissent le défaut de pouvoir du pape d'enfreindre les canons. *Ibid.*

V. Le pape Zozime. *Ibid.*

VI. Saint Célestin Ier. 92

VII. Saint Léon. *Ibid.*

VIII. Le concile de Chalcédoine. 93

IX. Gélase Ier. *Ibid.*

X. Hormisdas. 94

XI. Agapet. *Ibid.*

XII. Saint Martin Ier. *Ibid.*

XIII. Léon III. *Ibid.*

XIV. Léon IV. 95

XV. Charles le Chauve, Hincmar. *Ibid.*

XVI. Sylvestre II. *Ibid.*

XVII. Innocent III. *Ibid.*

XVIII. Conséquences de ces passages. 96

XIX. Objection. Comparaison avec les lois romaines, et réponse. *Ibid.*

XX. Droit du pape de dispenser des canons. *Ibid.*

XXI. Pouvoir du pape dans le cas de nécessité. 97

SECONDE PARTIE.

DISCUSSION DE LA DÉCLARATION DE 1682, D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE.

CHAPITRE PREMIER.

Examen du discours de Jésus-Christ, rapporté au seizième chapitre de saint Matthieu, verset 15 et suivants.

Pages.

I. Texte du discours de Notre-Seigneur. 100

ARTICLE PREMIER.

Saint Pierre établit fondement de l'Eglise.

II. Principes convenus entre les ultramontains et les gallicans. 101

III. Questions agitées entre les ultramontains et les gallicans. *Ibid.*

§ I.

Est-ce contre l'Eglise ou contre la pierre son fondement que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais ?

IV. Etat de la question. 102

V. Preuves que c'est à l'Eglise que la stabilité contre l'enfer est promise par Jésus-Christ *Ibid.*

VI. Objection. La promesse de stabilité faite à l'édifice l'est au fondement. 103

VII. Réponse. *Ibid.*

Pages.

VIII. Textes des pères objectés par Orsi. 104
IX. Origènes. 105
X. Réponse. 106
XI. Saint Jean-Chrysostôme. 107
XII. Réponse. 108
XIII. Le pape Simplicius, et réponse. 109
XIV. Saint Augustin, et réponse. *Ibid.*
XV. Gélase Ier, et réponse. 110
XVI. Alexandre III, et réponse. *Ibid.*
XVII. L'archevêque de Rhode au concile de Florence, et réponse. 111

§ II.

Est-ce la personne, est-ce la foi de Pierre qui est faite le fondement de l'Eglise?

XVIII. En quel sens la foi de Pierre peut être dite le fondement de l'Eglise? 111
XIX. Trois propositions d'Orsi à l'appui de son système. 112
XX. Première proposition : c'est la foi de Pierre qui est le fondement de l'Eglise. Réfutation. 113
XXI. Deuxième proposition : c'est la foi en tant que confessée par Pierre, qui est le fondement de l'Eglise. Réfutation. 114
XXII. Troisième proposition : la foi de l'Eglise dépend de la foi et de l'autorité du saint-siége. Réfutation. 116

ARTICLE II.

Les clefs du royaume des cieux et la puissance de lier et de délier promises à saint Pierre.

XXIII. En quoi consiste le pouvoir promis à saint Pierre. 117
XXIV. Le même pouvoir promis à tous les apôtres. *Ibid.*
XXV. Quand ce pouvoir a-t-il été conféré? *Ibid.*
XXVI. Conclusion. 119

CHAPITRE II.

Examen du dicours de Jésus-Christ, rapporté au chapitre vingt-deuxième de saint Luc.

I. Texte de l'Evangile. 119

Pages.

II. Vérités convenues avec les ultramontains. 120

III. L'indéfectibilité, selon les ultramontains, est la même chose que l'infaillibilité. 121

IV. En quoi consiste l'indéfectibilité selon les gallicans. *Ibid.*

V. Preuve de cette doctrine. 122

VI. Objection. Saint Pierre n'avait pas intérieurement perdu la foi. 123

VII. Réponse. *Ibid.*

VIII. Objection. Saint Pierre, reniant son maître, n'enseignait pas solennellement. 125

IX. Réponse. *Ibid.*

X. Objection. Confirmer dans la foi est décider irréfragablement, et réponse. 126

CHAPITRE III.

Election de saint Matthias.

I. Dire d'Orsi sur cette élection. 127

II. Réfutation. *Ibid.*

III. Objection. Texte de saint Chrysostôme. 128

IV. Réponse. *Ibid.*

CHAPITRE IV.

Premier concile de Jérusalem tenu par les apôtres.

I. Texte des actes des apôtres. 130

II. Objet du concile. 132

III. La question des observances légales portée au tribunal commun des apôtres. 133

IV. Récit d'Orsi sur le concile. 134

V. Exposé véritable des faits du concile. *Ibid.*

VI. Discussion antérieure à la délibération. 135

VII. Saint Pierre, comme président, ouvre la délibération. *Ibid.*

VIII. Opinion de saint Jacques. 136

IX. Décret du concile. 137

X. Le concile de Jérusalem modèle des autres. 138

XI. Raisonnement d'Orsi sur ce concile, et réfutation. *Ibid.*

TROISIÈME PARTIE.

DISCUSSION DE LA DÉCLARATION DE 1682, D'APRÈS LA TRADITION.

CHAPITRE PREMIER.

Saint Irénée.

Pages.

I. Texte de saint Irénée. 141
II. Arguments d'Orsi sur ce texte. 143
III. Réponses. 145

CHAPITRE II.

Tertullien.

I. Textes de Tertullien. 148
II. Conséquence de ces textes. 151

CHAPITRE III.

Saint Cyprien.

I. Dispute entre saint Cyprien et saint Etienne, sur le baptême des hérétiques. 152
II. Saint Etienne excommunia-t-il les rebaptisants? 153
III. Etat de la question. 154
IV. Selon saint Augustin, saint Cyprien ne fut pas coupable, parce qu'il n'y avait pas eu de concile plénier. *Ibid.*
V. Autorité de Vincent de Lérins sur le même sujet. 156
VI. Objection. On ne doit pas juger la doctrine de l'Eglise par un ou deux saints pères, et réponse. 158
VII. Assimilation de saint Cyprien avec Tertullien. *Ibid.*

Pages.

VIII. Selon Orsi, saint Cyprien était dans une erreur très-coupable. 159

IX. Réponse. *Ibid.*

X. Saint Cyprien pouvait ignorer que l'opinion contraire à la sienne était universlle. 160

XI. Objection. Le fait de saint Cyprien contredit la doctrine gallicane, et réponse. 161

XII. Objection. Saint Cyprien se contredit lui-même, et réponse. *Ibid.*

XIII. Objection. Saint Cyprien s'est probablement rétracté, et réponse. *Ibid.*

XIV. Objection. Il n'était question que de discipline. 162

XV. Réponse. 163

XVI. Objection. Le décret de saint Etienne n'était pas dogmatique, et réponse. 165

XVII. Objection. Il est échappé à saint Augustin des expressions peu exactes, et réponse. 167

XVIII. Objection. Saint Augustin n'examine pas le degré d'antorité du décret pontifical, et réponse. *Ibid.*

XIX. Objection. Saint Augustin parle du décret du concile selon les idées humaines, et réponse. *Ibid.*

XX. Conclusion du chapitre. 168

CHAPITRE IV.

Jugement de la cause entre Cécilien et Donatien.

I. Preuve, par saint Augustin, que l'appel au pape était de droit. 169

II. Objection d'Orsi. 1° La cause de Cécilien terminée par le pape, n'était point soumise à la révision du concile, et réponse. 170

III. 2° La cause de Cécilien ne pouvait être revue qu'avec le consentement du pape, et réponse. 172

IV. 3° La cause de Cécilien était une pure question de fait, et réponse. *Ibid.*

CHAPITRE V.

Le premier concile général de Nicée.

I. Définitions du concile après les décisions des papes. 175

Pages.

II. La force de la condamnation d'Arius attribuée au consentement des évêques. 175
III. Réponse d'Orsi et leur réfutation. 177

CHAPITRE VI.

Chute de Libère.

I. Etat de la question. 179
II. Libère n'a pas pu ignorer le vice de la formule qu'il signait. *Ibid.*
III. Preuve qu'il a été hérétique : 1° par ses lettres. 180
IV. 2° Par de graves autorités. 182
V. Objection. Libère ne signa pas librement, et réponse. *Ibid.*
VI. Objection. Libère conserva dans son cœur la vraie foi, et réponse. 183
VII. Il est différent de taire la vraie foi et de la nier, et réponse. *Ibid.*
VIII. Objection. Saint Hilaire a approuvé la formule de Sirmium, et réponse. 184
IX. Objection. Libère n'a pas enseigné *ex cathedra*, et réponse. *Ibid.*
X. Conclusion du chapitre. *Ibid.*

CHAPITRE VII.

Le concile de Rimini.

I. Arguments des ultramontains d'après ce concile. 187
II. Réponse. *Ibid.*

CHAPITRE VIII.

Le second concile général, 1er de Constantinople.

I. Récit de Sozomènes sur l'origine de l'hérésie macédonienne. 189
II. la condamnation de l'hérésie formée par le consentement commun. 190
III. Objection. Décision du pape reconnue irréfragable, et réponse. 191
IV. Objection. Consentement de toute l'Eglise au jugement pontifical, et réponse. 192
V. Objection. Le concile avait d'autres objets, et réponse. *Ibid.*

Pages.

CHAPITRE IX.

Affaire d'Apiarius.

I. Canons du concile de Sardique sur les appels. 193
II. Faits de l'affaire d'Apiarius. 194
III. Preuves, par les faits, de la supériorité du concile sur le pape. 196
IV. Objection. Le droit d'appel au pape est une conséquence de sa primauté. 198
V. Réponse. *Ibid.*
VI. Objection. Texte du pape Innocent Ier. 199
VII. Réponse. *Ibid.*
VIII. Objection. Appel au pape du prêtre Célestius, et réponse. 200
IX. Objection. L'appel des prêtres revendiqué par des papes, et réponse. *Ibid.*
X. Objection. Le canon africain défend seulement l'appel au pape *per saltem*. 201
XI. Réponse. *Ibid.*

CHAPITRE X.

Saint Augustin.

I. Preuves que la doctrine gallicane est celle de saint Augustin. 202
II. Objection. Selon saint Augustin la cause des Pélagiens est finie par la décision du pape. *Ibid.*
III. Réponse. 203
IV. Objection d'Orsi. Texte de saint Augustin, qui portent que toute cause est finie par la décision pontificale, et réponse. 205

CHAPITRE XI.

Le concile d'Ephèse, 3e général.

I. Faits antérieurs au concile. 208
II. Raisonnements de Bossuet sur ces faits. 210
III. Raisonnements d'Orsi sur ces mêmes faits, et réponse. 211
IV. Première session du concile. 215
V. Jugements du concile sur la foi et sur ceux du pape. *Ibid.*

Pages.

VI. Conséquences qui en résultent. 216
VII. Réponse d'Orsi, et réfutation. 217
VIII. Affaire de Nestorius ; sentence de sa condamnation. 218
IX. Raisonnements de Bossuet sur cette sentence. 219
X. Réponse d'Orsi à ces raisonnements. 220
XI. Réfutation. 221
XII. Seconde session du concile. 223
XIII. Instructions des légats ; raisonnements respectifs sur ces instructions. *Ibid.*
XIV. Epîtres du pape au concile ; raisonnements de Bossuet sur ces épîtres. 224
XV. Divers actes de la même session ; conséquences qui en résultent. 227
XVI. Lettre de saint Célestin après la condamnation de Nestorius, citée par Bossuet. 228

CHAPITRE XII.

Vincent de Lérins.

I. Plusieurs textes de Vincent de Lérins. 229
II. Conséquences qui en résultent. 232
III. Réponse d'Orsi. 233
IV. Réfutation. *Ibid.*

CHAPITRE XIII.

Le concile de Chalcédoine, 4e général.

I. Faits antérieurs au concile. 234
II. Lettre dogmatique de saint Léon ; nécessité du concile malgré cette lettre ; conséquences qui en résultent. 235
III. Réponse d'Orsi ; réfutation. 236
IV. Brigandage d'Ephèse ; saint Léon le casse ; conséquence qu'en tire Orsi. Réponse. 238
V. Célébration du concile de Chalcédonie ; objets à y discuter. 241
VI. Condamnation de Dioscore. Est-ce par l'autorité du pape qu'elle a été prononcée ? *Ibid.*
VII. Applaudissements donnés à la lettre dogmatique de saint Léon. 245
VIII. Délibération et jugement du concile sur cette lettre. 249
IX. Raisonnements de Bossuet et d'Orsi sur cette délibération. *Ibid.*

Pages.

X. Jugemrnt de Théodoret par le concile après le jugement du pape. 256

XI. Confirmation de Maxime et d'Anatole. 258

XII. Rejection, par saint Léon, d'un canon du concile; arguments d'Orsi d'après ce fait, et réponse. *Ibid.*

XIII. Canon de ce concile sur les décrets irréformables. 262

CHAPITRE XIV.

Le pape saint Gélase Ier.

I. Preuve, par saint Gélase, de l'irréformabilité des conciles généraux. 262

II. Arguments tirés de saint Gélase, en faveur de l'infaillibilite du pape. 263

III. Réponse de Bossuet. 264

IV. Réplique d'Orsi, et réfutation. 265

CHAPITRE XV.

Le second concile de Constantinople, 5e général.

I. Objet du cinquième concile. 266

II. Pourquoi ce concile ne fut pas d'abord œcuménique. 267

III. Conséquences résultantes des faits. *Ibid.*

IV. Preuve, par les actes de ce concile, de la supériorité des conciles. 268

V. Reponse d'Orsi, et refutation. 269

VI. Objection d'Orsi, et reponse. 271

CHAPITRE XVI.

Saint Grégoire le Grand.

I. Texte de saint Grégoire. 272

II. Conséquence qui en résulte 273

III. Objection d'Orsi, et réponse. 274

CHAPITRE XVII.

Chute d'Honorius; le 6e concile général.

I. Hérésie du monothélisme. 275

II. Lettre de Sergius. Question sur l'hérésie d'Honorius. 276

Pages.

III. Première preuve de l'hérésie d'Honorius; ses lettres. 278

IV. Seconde preuve; le sixième concile général. 281

V. Objection. Les actes du concile ont été falsifiés, et réponse. 283

VI. Objection. Il faut adoucir les expressions du concile, et réponse. 285

VII. Objection. Honorius n'a parlé que d'une volonté humaine. 286

VIII. Réponse. 290

IX. Objection. Passages d'Honorius susceptibles d'un sens catholique, et réponse. 293

X. Objection. Les lettres d'Honorius ne sont pas dogmatiques, et réponse. *Ibid.*

XI. Objection. Le décret d'Honorius n'était que de discipline, et réponse. 294

XII. Objection. C'est comme docteur privé qu'Honorius a écrit, et réponse. 295

XIII. Conclusion. *Ibid.*

CHAPITRE XVIII.

Second concile de Nicée, 7e général.

I. Lettres du pape, soumises à l'examen du concile. 296

II. Objection d'Orsi. Discours du patriarche de Constantinople. 297

III. Réponse. 298

IV. Le droit du concile de rejeter les lettres dogmatiques du pape, reconnu par les légats. *Ibid.*

V. Le concile qui a été sanctionné par le pape, non reçu pendant quelque temps par les Eglises d'occident. *Ibid.*

CHAPITRE XIX.

Quatrième concile de Constantinople, 8e général.

I. Faits antérieurs au concile. 299

II. Troisième session. La lettre du pape déférée au jugement du concile. 300

III. Quatrième session. Nouveau jugement du concile. *Ibid.*

IV. Sixième session. Les légats invoquent le jugement du concile, afin qu'il n'y ait plus lieu à l'appel. 301

V. Objection d'Orsi, et réponse. 302

Pages.

CHAPITRE XX.

Concile de Constance.

I. Faits antérieurs au concile. 303
II. Seconde et troisième sessions du concile. 305
III. Décrets des quatrième et cinquième sessions. *Ibid.*

ARTICLE PREMIER.

Authenticité des décrets.

IV. Inutilité de la question. 307
V. Raisons d'Orsi contre l'authenticité. *Ibid.*
VI. Réponse. *Ibid.*
VII. Autorité des manuscrits de Schelstrate. 308

ARTICLE II.

Véritable sens des décrets.

VIII. Système ultramontain sur le sens des décrets. 312
IX. Objet de la question. *Ibid.*
X. Preuves que les décrets sont relatifs à tous les papes et à tous les temps. 313

ARTICLE III.

Autorité des décrets.

XI. Le concile de Constance injustement rejeté en partie. 314
XII. Preuve tirée de ce que le concile s'est déclaré œcuménique. 315
XIII. Réponse d'Orsi, et réplique. *Ibid.*
XIV. Dilemme de Lenfant. Réponse d'Orsi, et réplique. 316
XV. Objection. Ceux qui ne reconnaissent pas le concile n'étaient pas schismatiques. 317
XVI. Réponse. 318
XVII. Objection. Il implique contradiction que le concile reconnaissant Jean XXIII, voulut le faire abdiquer. 320
XVIII. Réponse. *Ibid.*
XIX. Objection. Une partie considérable de l'Eglise manquait aux sessions. 321

Pages.

XX. Réponse. 322

XXI. Objection. Nouvelles convocations des obédiences pour se réunir au concile. *Ibid.*

XXII. Réponse quant à l'obédience de Grégoire. *Ibid.*

XXIII. Et quant à la réunion de l'obédience de Benoît. 325

XXIV. Objection. Il y a eu des disputes sur les décrets, et réponse. 329

XXV. Objection. Les cardinaux n'ont pas eu un suffrage particulier. *Ibid.*

XXVI. Réponse. *Ibid.*

XXVII. Objection. Jean XXIII n'était pas présent aux sessions. Il ne les a pas approuvées, et réponse. 330

XXVIII. Approbation par Martin V des deux sessions. 331

XXIX. Objection. Martin V n'a confirmé que les décrets contre les wicleffistes, et réponse. 335

XXX. Objection. Martin V n'a approuvé que ce qui a été fait conciliairement, et les objets de la foi. *Ibid.*

XXXI. Réponse. 1° Explication du mot conciliairement. 336

XXXII. 2° Distinction entre les décrets de foi et les décrets en matière de foi. 338

XXXIII. Objection. Canonisation de sainte Brigite, et réponse. 340

XXXIV. Objection. Bulle faite par Martin V, et réponse. *Ibid.*

XXXV. Objection. Les décrets ont été rendus sans la maturité nécessaire. 341

XXXVI. Réponse. 342

XXXVII. Objection. Contestation sur la priorité entre l'élection du pape et la réformation. 345

XXXVIII. Réponse. *Ibid.*

CHAPITRE XXI.

Conciles de Bâle et de Florence.

I. Objet de ce chapitre. 347

II. Faits qui ont précédé le concile de Bâle. 348

III. Première et seconde sessions du concile. 350

IV. Premier démêlé entre le pape et le concile. 351

V. Fin du premier démêlé. Soumission du pape. 352

VI. Raisonnement de Bossuet sur le premier démêlé. 353

VII. Objection. Le pape n'a pas approuvé les décrets, et réponse. 354

Pages.

VIII. Objection. Le pape a agi par contrainte, et réponse. 355

IX. Objection. La bulle de soumission du pape fut une cession de son droit, et réponse. 357

X. Diverses autres objections, et réponse. 358

XI. Faits qui ont suivi le premier démêlé. 359

XII. Commencement du second démêlé. 363

XIII. Raisonnement de Bossuet sur la translation du concile. 364

XIV. Réponse d'Orsi, et réfutation. 365

XV. Raisonnements d'Orsi sur la translation, et réponses. 367

XVI. Lutte entre les conciles de Bâle et de Ferrare. 370

XVII. Raisonnements de Bossuet et d'Orsi sur la bulle *Moyses*. 371

XVIII. Raisonnements de Bossuet et d'Orsi sur le décret d'union rendu à Florence entre les Grecs et les Latins. 377

XIX. Objections. Les derniers actes du concile de Bâle regardés comme nuls, et réponse. 380

XX. Objection. Les décrets de Constance rejetés par Pie II et par le cinquième concile de Latran, et réponse. 382

Résumé. 385

FIN DE LA TABLE.

SOISSONS. — IMPRIMERIE DE EM. FOSSÉ DARCOSSE,
IMPRIMEUR DE L'ÉVÊCHÉ, RUE DES BATS, 10.

BQX
1774
.L21
1843